

المسلم المعاصر

في هذا العدد

الإسلام و عالمية حقوق الإنسان .

الاستشراق .

الخطاب التربوي الإسلامي في مصر إلى أين .

المماثلة و المقابلة .

المادية و موت الإنسان .

العدد : (٧٩) - السنة العشرون

رجب - شعبان - رمضان ١٤١٦هـ

فبراير - مارس - إبريل ١٩٩٦م

الموزعون المعتمدون لمجلة المسلم المعاصر

♦ المعهد العالمي للفكر الإسلامي

٢٦ ب الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة .

♦ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمراء - شارع أميل اده - بناية سلام .

هاتف : ٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٢٩٦ .

♦ دار الثقافة - قطر

ص . ب : ٨١٥٠ الدوحة - قطر .

♦ دار البحوث العلمية - الكويت

ص . ب : ٢٠٨٥٧ الصفاة - الكويت .



المسألة
المعاصرة

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا
الإجتهد المعاصر في ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن

مؤسسة المسلم المعاصر



صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسئول

الرَّكُوتُ، بِمِثْلِ الرَّكُوتِ، وَهُوَ حَبْلٌ مِنْ حَبْلِ الْوُحْيِ

العدد (٧٩) السنة العشرون
رجب - شعبان - رمضان ١٤١٦ هـ
فبراير - مارس - إبريل ١٩٩٦ م

هيئة التحرير

رئيس التحرير د. جمال الدين عطية
سكرتير التحرير د. محمد كمال الدين إمام

أعضاء (*)

د. حسن الشافعي أ. فهمي هويدي
المستشار طارق البشري د. محمد سليم العوا
د. علي جمعه د. محمد عمارة

مدير الإدارة

أ. مهجة مشهور

مستشارو التحرير (*)

أ. خالد إسحق د. مالك البدرى
أ. خرم مراد د. محسن عبد الحميد
د. زغلول راغب النجار أ. محمد بريش
د. طه جابر العلوانى د. محمد عبد الستار نصار
أ. عبد الحليم محمد أحمد د. محمد عثمان نجاتي
د. عبد الحميد أبو سليمان د. محمد فتحى عثمان
د. عماد الدين خليل د. محمد نجاة الله صديقى
أ. عمر عبيد حسنة أ. محيى الدين عطية
د. عوض محمد عوض د. مقداد يالجن

د. يوسف القرضاوى

(*) رتب الأسماء ألفبائياً .

قواعد النشر في المجلة

- ١ - تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيته الأساسية هي « المعاصرة » ، وهي ذات داخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .
- كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ، ومجال الأبحاث الميدانية .
- وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب في باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التي تنشر في المجلة أو في غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب في باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعي للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .
- ٢ - تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي بالطريقة المتعارف عليها .
- ٣ - يشترط في البحث ألا يكون قد نشر في أي مكان آخر .
- ٤ - تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشاري المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين .
- ٥ - ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .
- ٦ - الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإيداء أسباب عدم النشر .
- ٧ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .
- ٨ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أي لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويات

● كلمة التحرير

رقم الصفحة

الإسلام وعالية حقوق الإنسان د. جمال الدين عطية ٥

● أبحاث

الاستشراق د. عماد الدين خليل ١٣

الخطاب التربوي الإسلامي في مصر إلى أين د. عبد الرحمن النقيب ٢١

المماثلة والمقابلة د. أحمد عبد الحليم عطية ٣١

● نقد الفكر الغربي

المادية وموت الإنسان د. عبد الوهاب المسيري ٨١

● قرارات

التأصيل الإسلامي عند رفاة الطهطاوى د. سعيد إسماعيل على ٩٩

● ندوات

كيف نتعامل مع القرآن د. يوسف القرضاوى ١١٩

● نقد الكتب

القرآن وعلومه في مصر تأليف: د. عبد الله خورشيد

..... نقد: د. محمد عمارة ١٣٧

الإسلام وعالمية حقوق الإنسان

دكتور/ جمال الدين عطية

كلمة التحرير

لكل حضارة إنسانية، ولكل نظام قانوني مدخله الذى يحدد فلسفته ويوضح تسلسل أفكاره، وإطاره المرجعي الذى يجمع شتات الجزئيات فى خط واضح المعالم، وإن كانت كل محاولة للتنظير من هذا القبيل لا تخلو من مجازفة خروج بعض الجزئيات عن الخط العام.

أ- ومفتاح موضوع حقوق الإنسان فى الإسلام هو مبدأ الكرامة الإنسانية الذى قرره القرآن والسنة:

- والكرامة الإنسانية نعمة من الله للإنسان يستحق عليها الشكر، وشكرها يكون بحسن استخدامها بعد حسن فهمها.

- إن الله كرم الإنسان بوصفه إنساناً بصرف النظر عن عنصريه أو

ديانته، وأسلوب القرآن فى تناول هذا الموضوع صريحة فى هذا المعنى، فهى لا تتحدث عن العرب أو المسلمين أو الذين آمنوا وإنما تتحدث عن الإنسان، عن بنى آدم: ﴿لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم﴾، [التين: ٤].

﴿يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم الذى خلقك فسواك فعدلك فى أى صورة ما شاء ركبك﴾ [الانفطار: ٦-٨].

﴿خلق السموات والأرض بالحق وصوركم فأحسن صوركم وإليه المصير﴾ [التغابن: ٣].

﴿خلق الإنسان، علمه البيان﴾ [الرحمن: ٣-٤].

﴿ولقد كرّمنا بنى آدم وجعلناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾ [الإسراء: ٧٠].

آيات القرآن كثيرة فى هذا المعنى، وأحاديث الرسول كذلك وأفعاله، ونكتفى هنا بالإشارة إلى واقعيتين لهما دلالة واضحة فى الموضوع، فقد روى أن أبا ذر قال: سأبت رجلاً فعيرته بأمه، فقال لى النبى يا أبا ذر أعيرته بأمه إنك امرؤ فيك جاهلية.. "مسلم: إيمان ٣٨، البخارى: إيمان ٢٢، عتق ١٥".

والواقعة الثانية: حين مرت به جنازة فقام، فقيل: إنه يهودى، فقال: أليست نفساً؟ "البخارى: جناز ٥٠، مسلم: جناز ٨١".

- ولقد أكدت النصوص القرآنية على مظاهر التكريم التى نوجزها فيما يلى:

أولاً: النواحى المادية الخاصة باعتدال قامة الإنسان، وبرقى أجهزة الجسم المختلفة ووظائفها المعقدة.

ثانياً: النواحى المعنوية الخاصة بقدراته من حيث التمييز والتذكر والتصور والتفكر وباقى وظائف العقل، ومن حيث العواطف المختلفة.

ثالثاً: المرتبة التى رفع الله إليها الإنسان وميزه على المخلوقات الأخرى،

من حيث جعله خليفة فى الأرض، ومن حيث تسخير ما فى السموات وما فى الأرض له.

رابعاً: الأمانة التى حملها الإنسان والمتمثلة فى عنصر الاختيار المبنى على حرية الإرادة التى هى شرط التكليف والمسئولية عن تصرفات الإنسان فى هذه الحياة.

ب- ويتصل بمبدأ كرامة الإنسان بوصفه إنساناً مبدأ آخر هو أن الناس جميعاً أمة واحدة: ربهم واحد، وأصلهم واحد: ﴿ياأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجلاً كثيراً ونساء..﴾ [النساء: ١].

- واختلاف اللغات والألوان ليس مانعاً من وحدة الإنسانية، بل هو آية من آيات الله كى يتعارف الناس ويتعاونوا رغم تنوعهم: ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن فى ذلك لآيات للعالمين﴾ [الروم: ٢٢].

﴿ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ [الحجرات: ١٣].

- والتعارف والتعاون ضرورة لبقاء جنس الإنسان لأن الله وزع أنواع

الخيرات في أقاليم الأرض ونبه إلى أنه خلقها للناس جميعاً:

﴿هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً﴾ [البقرة: ٢٩].

وحت على البحث عنها: ﴿هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه﴾ [الملك: ١٥].
مما يجعل تبادل المنافع ومنع الاحتكار أصليين من أصول نظرية الإسلام إلى الاقتصاد العالمى.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن الإسلام حارب التفرقة فى المعاملة بسبب اختلاف الألوان والأجناس، كما حارب العصبية الوطنية والقومية.

من قاتل تحت راية عمية (أي بجهولة) يدعو إلى عصبية أو يغضب لعصبية فقتلته جاهلية. (النسائي: تحريم ٢٨).

واعتبر العروبة ثقافة لا قومية: إنما العربية باللسان، فمن تكلم العربية فهو عربى.

وإذا انهدم التمييز العنصرى والعصبية القومية انهدم أساس الاستغلال والاستعمار.

ج- نأتى بعد ذلك إلى بيان مدخل آخر هام من مداخل حقوق الإنسان فى الإسلام، وهو ارتباط الحقوق بالواجبات، فما من حق إلا ويقابله

واجب، والتركيز على بيان الحقوق، دون ترتيب كيفية أداء الواجبات التى تقابلها يؤدى إلى خلق الإنسان المدلل الذى لا يفكر إلا فى حقوقه وينفر من أى تذكير بواجباته ومسئوليته التى بدون أدائها لن يصل أحد إلى حقوقه، ومع استمرار المطالبة بالحقوق دون أداء الواجبات يتحول الأمر إلى صراع يهدم المجتمع بدلاً من التعاون على أداء الواجبات واستيفاء الحقوق فى سر وسلام. وهذا هو المدخل الذى اختاره الإسلام: لقد شدد على أداء الواجبات، وجعل بعضها فردية وبعضها جماعية تضامنية، وأضاف إلى صفاتها الدنيوية التى يترتب على إهمالها جزاء دنيوى- صفة دينية يترتب على إهمالها جزاء أخروى، كما يترتب على أدائها ثواب أخروى كذلك.

ومن هنا يجد الباحث عن حقوق الإنسان فى الإسلام من الناحية النظرية بغيته فى باين من أبواب أصول الفقه أحدهما عن الحقوق، والتى تصنفها المراجع التقليدية إلى حقوق الفرد وحقوق المجتمع (وتسمى الأخيرة حقوق الله تعظيماً لها)، والثانى عن الواجبات، والتى تصنفها المراجع التقليدية كذلك إلى واجبات فردية وواجبات جماعية تضامنية (فروض كفاية).

د- أما الباحث عن حقوق الإنسان في الإسلام من الناحية التطبيقية فلا يجدها مجموعة في بيان أو ميثاق وإنما يجدها منبثة في كافة فروع القانون الإسلامي حيث يكون تفصيل الحق وضمانات تطبيقه، إذ لا جدوى من إعلان مبادئ عامة في صدر الدستور أو في موثيق دولية إذا لم تكن مرعية في القوانين واللوائح، فعلى سبيل المثال لا يكفي النص في الدستور على حرية الرأي وحرية الاجتماع وحرية الصحافة إذا كانت القوانين تشترط صدور رخصة حكومية قبل إصدار الصحيفة وتعتبر اجتماع أكثر من أربعة أشخاص دون إذن السلطات جريمة وتبيح تقديم صاحب الرأي المعارض للسلطة إلى المحاكم العسكرية بتهمة محاولة قلب نظام الحكم أو الإرهاب أو غير ذلك من الممارسات، ناهيك عن فرض حالة الطوارئ ووجود حاكم عسكري ومحاكم عسكرية للمدنيين لعشرات السنين.

ه- ولا يعنى هذا الغض من أهمية النص على مبادئ حقوق الإنسان في الدستور وفي الموثيق الدولية إذ يضعها هذا النص في مرتبة أعلى من القوانين بشرط ألا يحوى النص إحالة أو تفويضاً إلى القانون بما يسمح بإصدار المبدأ بدلاً

من حمايته وضمّان تطبيقه، وبشرط وجود محكمة دستورية ترعى احترام تدرج القواعد القانونية. و- وجدير بالذكر أن من مزايا النص في دساتير البلاد الإسلامية على اعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع ضمان احترام القانون -بل والدستور نفسه في رأى من يرى أن حقوق الإنسان أعلى مرتبة من الدستور- لنصوص القرآن والسنة التي نص الكثير منها على حقوق الإنسان. مما سبق يتبين الأهمية التي يوليها الإسلام لحقوق الإنسان.

وهنا يأتى التساؤل عن مكان الإسلام في منظومة حقوق الإنسان هل يكون في البلاد الإسلامية هو مصدر هذه الحقوق، أم تكون الموثيق الدولية هي المصدر ويقف دور الإسلام على كونه رافداً داعماً لهذه الحقوق؟ وللدرد على هذا التساؤل عدة جوانب نتناولها تباعاً:

أ- أول جانب جدير بالدراسة هو العلاقة بين عالمية حقوق الإنسان وخصوصيات كل حضارة وكل نظام قانوني منبثق عن هذه الحضارة.

لقد كثر الحديث عن عالمية حقوق الإنسان منذ الإعلان العالمي سنة ١٩٤٨ م.

١- والأمر الجدير بالتقدير فى هذا الإعلان هو تعبيره عن اتجاه المجتمع الدولى إلى اعتبار مسألة حقوق الإنسان همًّا دوليًا وليس مجرد مسألة داخلية تختمى فيه كل دولة بمبدأ السيادة، ومن المهم هنا أن نوضح أن الإسلام الذى حرم العدوان قبل ميثاق بريان- كيلوج ١٩٢٨م بثلاثة عشر قرناً ونصفٍ أباح اللجوء إلى القتال فى حالتين: أحدهما حالة الدفاع الشرعى الفردى والجماعى، والثانية ما يسمى: بحماية الدعوة أى لضمان حرية الفكر والعقيدة حيث أباح إزالة السلطة التى تنتهك هذه الحرية، وهذا هو نفس ما نسميه الآن الحماية الدولية لحقوق الإنسان، وهو الأمر الجدير حقاً بالتقدير، والذى يعبر عن بداية مرحلة هامة فى مسيرة هذه القضية.

٢- أما الأمر الثانى فى إعلان ١٩٤٨م فهو تعداد مفردات حقوق الإنسان، والذى كما نعلم جميعاً لم يُنظَر مستواه ولا آليات تطبيقه برضاء الدول الأوروبية فأصدرت الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان سنة ١٩٥٠م، الأمر الذى نبه المنظمة الدولية إلى استكمال وثيقتها فأصدرت سنة ١٩٦٦م الميثاقين الخاصين بحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وبالحقوق المدنية

والسياسية والبروتوكول الاختيارى، ثم تتالت الجهود وتعددت المواثيق المتخصصة لحقوق المرأة والطفل وغيرهما حتى إعلان فيينا سنة ١٩٩٣م، وفى هذا السياق يأتى إعلان القاهرة سنة ١٩٩٠م حول حقوق الإنسان فى الإسلام- الصادر عن منظمة المؤتمر الإسلامى التى تضم ٤٥ دولة إسلامية- لي طرح التساؤل: هل يراد لمفردات حقوق الإنسان أن تكون عالمية، وما هو المنهج الواجب الاتباع للوصول إلى العالمية.

٣- أما عن عالمية حقوق الإنسان من حيث المبدأ فأمر لا مجال لمناقشته إذا أردنا تعاوناً دولياً لضمان احترام حقوق الإنسان، ولكن ما ينبغى مناقشته هو مفردات حقوق الإنسان التى يراد لها أن تكون عالمية: هل هى القاسم المشترك المتفق عليه بين الجميع، وبالضرورة يمثل الحد الأدنى بين الأمم، أم هو القيم الجوهرية الأساسية التى تؤكد أننا مجتمع إنسانى واحد؟ لقد وضع الأمين العام للأمم المتحدة المسألة بهذه الصورة فى كلمته الافتتاحية لمؤتمر فيينا ١٩٩٣م، ولكنه لم يبين لنا من الذى يحدد هذه المفردات:

- إذا أخذنا بالبديل الأول وهو القاسم المشترك المتفق عليه، فسنجد

أنفسنا أمام نفس الآلية الخاصة بتحديد المبادئ العامة المتفق عليها بين الأمم المتعدنة، والمنصوص عليها في المادة ٣٨ من النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية كأحد مصادر القانون الدولي، ويلزمنا حينئذ الكثير من العمل المقارن في النظم القانونية الكبرى للوصول إلى هذا القاسم المشترك.

أما إذا أخذنا بالبديل الثاني وهو ما يبدو أن الأمين العام يفضل ف سوف نظل ندور في حلقة مفرغة من توصيات وقرارات المؤتمرات ومن العديد من المواثيق والمنظمات والمراكز والمكاتب واللجان دون أن نجد صدى فعلياً على أرض الواقع سوى العديد من تحفظات الدول على هذه الوثائق، والتي إن دلت على شيء فإنما تدل على أن هذه الوثائق لا تعكس الاقتناع الجماعي للمجتمع الدولي، وهذا ما يرجح الفكرة السائدة من أن هذه الوثائق تعكس التصور الغربي لهذه القيم والذي يراد له أن يصبح التصور العالمي لها.

قد يقال إن هذه الوثائق أعدت بواسطة ممثلين لمختلف الدول، ولكن تجربة مؤتمر السكان بالقاهرة ١٩٩٤م ومؤتمر المرأة في بكين ١٩٩٥م قد أوضحت أن مندوبي دول العالم الثالث

بعضهم من النخبة التي درست في الغرب، وأصبحت تمثل وجهة نظره أكثر مما تمثل وجهة نظر شعوبها، والبعض الآخر من البيروقراط الذين لا يهتمهم في أى اتجاه تسير الأمور، فلما شاركت مؤسسات هذه الدول الحكومية منها والشعبية في هذين المؤتمرين تغير الموقف وتبين أن ربان السفينة لا يسير وفق رغبة ركابها.

٤- هناك لا شك أمور كثيرة متفق عليها بين مختلف الحضارات، ولكن هناك كذلك أمور تختلف نظرة الحضارات إليها، وليس مطلوباً أن نزيل الفوارق بين الحضارات وأن نجعل العالم كله حضارة واحدة. تلك قضية ليس هنا مجال بحثها، والذي يهمنى توضيحه هو أن خصوصية الحضارات والمحافظة على تميزها وتنوعها لا تعوق مسألة العالمية، وإنما تفرض أسلوباً خاصاً في التوصل إليها. وسأضرب مثالين: أحدهما عن موضوع التبنى والذي لا تجدد الحضارة الغربية بأساً به، ولكن الشريعة الإسلامية تمنع انتساب الإنسان إلى غير أبويه، ولا يعنى هذا عدم اهتمام الشريعة الإسلامية بالعناية بالأطفال اللقطاء أو ذوى الظروف الصعبة، بل بالعكس هي توليهم عناية خاصة بما في ذلك توفير الجو الأسرى لهم، فلماذا لا

تكون القيمة المتفق عليها وهي رعاية هؤلاء الأطفال وتوفير الجلو الأسرى لهم هي ما ينص عليه في الوثيقة الدولية ويزك لكل حضارة أن تنفذ ذلك وفقاً لمفاهيمها؟

مثال آخر: عقوبة الإعدام والتي ترى شريحة كبيرة من الدول الغربية إلغائها، بينما تحرص على بقائها شريحة أخرى بعضها من الدول الغربية ذاتها، لماذا لا يكون القدر المتفق عليه وهو إلغاء عقوبة الإعدام في الجرائم السياسية هو ما ينص عليه وتترك باقي الحالات لكل نظام قانوني يعالجها وفقاً لمفاهيمه؟

٥- إن مفهومى الديمقراطية والتعددية لم يعوقا الدول الأوروبية عن مسيرتها نحو الوحدة، كما أن الحرص على الوحدة الأوروبية لم يعصف بالتعددية، ورغم وحدة المفاهيم الحضارية الغربية إلا أن انتماء الدول الأوروبية إلى ثلاثة أنظمة قانونية: الجرمانية واللاتينية والانجلوسكسونية، اقتضى ألا تفكر فى توحيد نظمها القانونية، وكل ما توصلوا إليه هو إصدار توجيهات Directives بالمبادئ العامة التى ينبغى مراعاتها تاركين لكل دولة المرونة الكافية لتعديل نظامها وفقاً لهذه التوجيهات. والولايات المتحدة الأمريكية التى تضم خمسين ولاية ما

زالت تحتفظ كل منها بنظامها القانونى: البعض ألغى عقوبة الإعدام والبعض حافظ عليها، البعض حرم الخمر والبعض أباحها، البعض أباح الطلاق لأتفه الأسباب والبعض ما زال يتشدد فى أسباب الطلاق، فالتعددية قائمة وهم حريصون عليها رغم أنهم يُكونون دولة واحدة. لماذا لا نستفيد من هذه التجارب عند معالجة موضوع حقوق الإنسان فنجمع بين عالمية مستوى معين ومفردات معينة وبين الحفاظ على خصوصية كل حضارة وكل ثقافة فى تناول باقى المستويات وباقى المفردات؟

٦- خلاصة ما أريد أن أقوله فى هذا الموضوع هو ضرورة التعاون الدولى فى الأمور المتفق عليها، وأن تعالج الأمور المختلف عليها بصورة أكثر تحريداً بأن ينص على الاعتبارات المشتركة فيها وتترك التطبيقات والتفصيلات المختلف عليها.

ب- إن اتباع هذا الأسلوب سوف يحفظ لكل نظام قانونى نسيجه المتكامل الذى يتقبل فيه الجديد من الصور التى تناسبه ويرفض الصور التى لا تناسبه، ويظل محتفظاً بحيويته وقدرته على القيام بالدور المرجعى، حيث يسد الفراغ التشريعى وفقاً لآلياته فى الاستنباط والإحالة، وحيث يفسر النصوص وفقاً

لما هجه في التفسير، وحيث يسهم بآلياته الخاصة في بلورة حقوق جديدة قد يتقبلها المجتمع الدولي ويشري بها قائمة مفردات حقوق الإنسان التي يتولى رعايتها وحمايتها.

ولا يتسع المجال هنا لسرد الأمثلة من الشريعة الإسلامية، ولكن لا بأس من الإشارة إلى نفقة الأقارب وحقوق الجار وحقوق الصحبة وحقوق الضيف وحقوق الطريق وحقوق الخادم وحقوق الموظف، والقائمة لا تنتهى.

ج- وأخيراً لا بد من التأكيد ونحن بصدد بيان أهمية المحافظة على مرجعية

الشريعة الإسلامية كأحد النظم القانونية العالمية- على بيان خاصتها الدينية حيث تؤدى الكثير من الحقوق بوازع ديني أى بهدف الثواب الأخروي دون أن يقابها أى مقابل دنيوى، ولهذا الأمر أهمية مزدوجة: فهو من ناحية يسهل أداء الحقوق بصورة سمحة كريمة دون اللجوء إلى المطالبة بها والصراع حولها، ويحفظ بذلك ترابط المجتمع وأمنه، وهو من ناحية أخرى يخفف من النزعة المادية التي طغت على كل مظاهر الحياة الحديثة فأفسدت النفوس ولوشت العلاقات الاجتماعية.



الْجَوَابُ

الاستشراق
دكتور / عماد الدين خليل (*)

كتب الكثير عن "الاستشراق" منهجاً وفكراً، وثمة في هذا الكثير سياقاً أغلب الظن أنهما انحسرا- لحسن الحظ- في حيز محدود.

السياق الأول: يتمثل في الرفض المقفل لمعطيات الحركة الاستشراقية كافة. والسياق الثاني: يتمثل في التقبل المستسلم لهذه المعطيات.

والمنهج العدل يَمْضِي لكي يتعامل مع المادة الاستشراقية دون أن يتقبلها بالكلية أو يلغيها من الحساب، فعن طريق التبصر الواعي بهذه المادة، وفي ضوء التمهيص العلمي المتأنى الدقيق يمكن أن يتحقق الأخذ والرفض. فهذه المادة تقوم على اثنتين: أولاهما:

"المنهج" كأداة عمل، وثانيتهما: "الموضوع" الذي يتمخض عن اعتماد هذه الأداة في هذا الحقل أو ذاك من حقول المعرفة التاريخية.

وستكون مناقشة "الموضوع" الذي يتمثل بحشود كبيرة من البحوث والمؤلفات الاستشراقية في هذا الجانب أو ذاك من التاريخ والحضارة الإسلامية ضرباً في غير هدف، أو في الأقل، جهداً منقوصاً إن لم تسبقه محاولة التعرف على المنهج الذي تتولد عنه هذه البحوث والدراسات، وفق هذه الصيغة أو تلك، مما قد يُخدم الحقيقة العلمية حيناً، وقد يصدّمها حيناً آخر.

إن السيطرة على الحالة المرضية في

(*) أستاذ التاريخ الإسلامى ومناهج البحث بجامعة الموصل.

ميدان الطب لا تمضى إلى حصر الأعراض قبل أن تسعى للكشف عن الأسباب، ها هنا أيضاً ليس بمقدور باحث أن يصدر تقويماً دقيقاً للمعطى الاستشراقى ما لم يعرف، أولاً، خصائص المنهج الذى يصبغه ويشكله.

وهذا يقودنا إلى ملاحظة أخرى قد تأخذ طابع التساؤل عما إذا كان هناك منهج استشراقى أم مناهج شتى؟

والراجح أن الجواب سيختلف باختلاف المنظور. فإذا نظرنا إلى المادة الاستشراقية باعتبارها تعاملاً رؤيويًا غريباً مع الشرق الإسلامى، قلنا بأن هناك منهجاً استشراقياً واحداً. فها نحن هنا بإزاء ثنائيات أساسية شاملة تتضمن البعد الحضارى، والدينى، والجغرافى (القارى) حيث يصير النشاط الاستشراقى محاولة للاكتشاف فى بيئة أخرى تنطوى على تغاير عميق مع بيئة المكتشف أو الباحث.

ولكننا إذا نظرنا إلى المادة الاستشراقية من زاوية رؤيتها المتميزة داخل العقل الغربى نفسه - قدرنا أن نقول بأن هناك مناهج شتى، أو فى الأقل صيغ متغايرة فى التعامل مع الواقعة التاريخية.

وعلى سبيل المثال، فإن المنهج الذى يعتمد على رجل لاهوت مثل (لامانسى)

يختلف عن المنهج الذى يعتمد على (بلاييف) المفسر المادى للتاريخ، أو الذى يعتمد على مستشرق ذو توجه إسرائيلى، أو الذى يعتمد على (مونتغمري وات) الذى يحرص على الأكاديمية..

فها هنا نجد تنوعاً فى سياق الوحدة المنهجية، أو بعبارة أدق، نجد قاسماً مشتركاً أعظم يتحرك بموجبه مستشرقو المذاهب المذكورة كافة، ونجد تغييراً يجعل كل مذهب يصوغ نسيجه الخاص المتميز الذى ينسجم وقناعاته الفكرية، ولكنه يلتقى فى نهاية التحليل بالخطوط العريضة للمنظور الاستشراقى الشامل باعتباره تعاملاً غريباً مع الشرق بالمعايير التى ألحنا إليها قبل قليل.

فى الجهة الأخرى، ولما كان التاريخ والحضارة الإسلامية يختلفان فى درجة حساسيتهما خلال تعامل "الأخر" معهما، فإن المنهج الاستشراقى الذى ينطوى على التغايرات المذكورة فى سياق وحدته الأساسية، يختلف هو الآخر فى طبيعة الاستنتاجات التى سيتوصل إليها، وحدتها، ودرجتها اللونية من حيث تصادمها مع المعطيات الإسلامية فى التاريخ والحضارة، أو تأكيدها لهذه المعطيات.

وثمة فارق كبير - مثلاً - بين التعامل الاستشراقى مع "السيرة النبوية" المتجذرة

فى الغيب، والمثلة لجوهر الخبرة الإسلامية كمنظور عقيدى للعالم، وبين تعامله مع هذا النظام الإدارى أو ذاك (الوزارة أو الديوان أو الجيش أو المالية) فى عصر أموى أو عباسى أو مملوكى.

وفارق كبير أيضاً بينهم وهم يتحدثون عن الفتوحات الإسلامية زمن الراشدين (رضى الله عنهم) والتى تحيى امتداداً لسياسات الرسول (صلى الله عليه وسلم) وخططه العقيدية، وبينهم وهم يتحدثون عن صراع المغول مع المماليك - مثلاً - فى الجزيرة والشام.

فى الحالة الأولى ينعكس المنهج بوضوح، وبهذه الدرجة أو تلك، وفى الحالة الثانية تضعف حدة التباين فى مسألة "تاريخية" صرفة، ويجد المستشرق نفسه يسعى إلى تحييد المنهج وتوظيف تقنياته المتفق عليها عالمياً، والتى يعمل بها الشرقيون أنفسهم، ولكن بكفاءة أقل أحياناً، للوصول إلى نبض الواقعة التاريخية أو مقاربتة فى الأقل.

وها هنا نجد أنفسنا إزاء منهج عالمى - إذا صح التعبير - يعرفه طلبة التاريخ جيداً باسم "منهج البحث التاريخى" أو "أصول البحث التاريخى" ذلك الذى يستوى فى اعتماده مؤرخ من عالم الإسلام، أو مستشرق من أوروبا وأمريكا، كما يستوى فى اعتماده

العاملون فى دائرة الحركة الاستشراقية - مهما كان انتماءهم المذهبى - جنباً إلى جنب مع مطالب مناهجهم المتميزة، ولكن بشكل أقل تكشفاً ووضوحاً.

مهما يكن من أمر فإن مناهج البحث الاستشراقية بخصائصها المتميزة لا يمكنها بحال أن تقدم تفسيراً معقولاً دقيقاً ومتناسكاً لتاريخنا الإسلامى فى مساحاته ذات الصبغة العقيدية. ذلك أن هذه المناهج لا تقوم على أساس "متوازن" ينظر إلى القيم الروحية والمادية كعوامل فعالة مشتركة فى صنع التاريخ، بل إنها تسعى إلى ترجيح الجانب المادى وتقليل مساحة المؤثرات الروحية فى حركة التاريخ وصيرورة وقائعه، وربما طمسها وإنكارها أساساً.

وهذه المناهج - من جهة أخرى - تسعى لأن تقدم تاريخ العالم كله، وبضمنه تاريخنا نحن - من زاوية نظر غربية تجعل أوروبا مركزاً للعالم، ونقطة صدور للتاريخ تدور حول قطبه جل المساحات الأخرى فى الأرض وما عليها من دول وشعوب وحضارات، وتنعكس على مرآته.

فمنذ عهد اليونان والرومان، مال المفكرون والمؤرخون الأوربيون، كما يقول المفكر النمساوى (ليوبولد فاييس)

"إلى أن يتبصروا بتاريخ العالم من وجهة نظر التاريخ الأوربي والتجارب الثقافية الغربية.

أما المدنات غير الغربية فلا يعرف لها إلا من حيث أن لوجودها، أو لحركات خاصة فيها، تأثيراً مباشراً في مصائر الإنسان الغربي، وهكذا فإن تاريخ العالم وثقافته العديدة لا يعدو أن يكون في أعين الغربيين تاريخاً موسعاً للغرب. وطبعي أن النظر من هذه الزاوية الضيقة لابد أن يوقع العين على مشهد مشوه غير سليم. إن الأوربي أو الأمريكي العادي، بما اعتاد أن يطالع من الكتب التي تعالج أو تبحث مسائل مدنيته الخاصة بتبسيط وتوسع يضيفان عليها ألواناً حية، دون أن تلقى على سائر أجزاء العالم سوى نظرات هنا أو هناك، ليستسلم ويرضخ بسهولة ويسر إلى الوهم الخادع الذي يصور أن الخبرات الثقافية الغربية، ليست أسنى من سائر الخبرات الثقافية في العلم كله فحسب، بل لا تتناسب معها على الإطلاق، وبالتالي إن طريقة الحياة الغربية هي النموذج الصحيح الوحيد الذي يمكن أن يتخذ مقياساً للحكم على سائر طرائق الحياة؛ لأن كل مفهوم ثقافي أو مؤسسة اجتماعية أو تقييم أدبي، يتعارض مع النموذج الغربي، إنما

ينتمي - حتماً - إلى درجة من الوجود أدنى وأحط. ومن هنا نرى أن الغربي - تمثلاً باليونان والرومان - يجب أن يعتقد أن جميع تلك المدنات ليست - أو لم تكن - إلا تجارب متعثرة في طريق الرقي، هذا الطريق الذي تتبعه الغرب بكثير من السداد والعصمة من الخطأ. أو أنها - في أفضل الأحوال - كما هي الحال في مسألة المدنات السالفة التي سبقت مدنية الغرب الحديث مباشرة - ليست أكثر من فصول متتابعة في كتاب وحيد فريد آخره من غير شك - المدنية الغربية" (١).

ثم إن هذه المناهج - من جهة ثالثة - عندما تدرس تاريخنا بالذات تتحكم فيها عصبية شتى، ورواسب نفسية، ومخلفات ثقافية تاريخية، وأطماع سياسية واقتصادية واستراتيجية، وتحيزات دينية ومذهبية وعرقية؛ لكونها نمت وتبلورت في القرن الذي بلغت فيه حركة الاستعمار لعالم الإسلام ذروتها. والواقع أن المستشرقين الأولين، كما يقول (ليوبولد فانييس) "كانوا مبشرين نصارى يعملون في البلاد الإسلامية، وكانت الصورة المشوهة التي اصطنعوها من تعاليم الإسلام وتاريخه مدبرة على أساس يضمن التأثير في موقف الأوربيين من (الوثنيين).

غير أن هذا الالتواء العقلي قد استمر مع أن علوم الاستشراق قد تحررت من نفوذ التبشير، ولم يبق لها عذر من حمية دينية تسيئ توجيهها. أما تحامل المستشرقين على الإسلام فغريزة موروثة، وخاصة طبيعية تقوم على المؤثرات التي خلقتها الحروب الصليبية، بكل ما لها من ذيول، في عقول الأوربيين^(٢).

ولن نكون مبالغين إذا قلنا أن المحصلة النهائية التي يمكن أن نصل إليها من خلال التعامل مع جل الدراسات الاستشراقية، أيا كان موقعها في الزمن أو في المكان، أنه لا يمكن لهذه الدراسات (وبالتأكيد العقلي غير الانفعالي على هذه العبارة الأخيرة). أن ترقى إلى مستوى المراحل ذات الحساسية العقيدية في تاريخنا وحضارتنا فتكون قديرة على التعامل معها والتوغل في نسيجها، وإدراك بنيتها بعمق، ورسم الصورة الموضوعية العادلة لها.

ذلك أن هناك أكثر من خلل في (منهج العمل) ولن يتمخض هذا الخلل إلا عن حشود من نقاط سوء الفهم والأخطاء على مستوى الموضوع. نعم: ثمة فرق بين مستشرق وآخر، فنحن إذاً قارنا (مونتغمري وات) بـ (لامانس) مثلاً أو حتى بـ (فلهاوزند) وجدنا هوة

واسعة تفصل بين الرجلين.. يقترّب أولهما ويقترّب حتى ليبدو أشد إخلاصاً لمقولات التاريخ الإسلامي من أبناء الإسلام نفسه، ويعدّ ثانيهما، ويعدّ حتى ليبدو شتاماً لعائناً وليس باحثاً جاداً يستحق الاحترام.

ومع ذلك فهو فارق في الدرجة وليس في النوع، فلقد أتيح لي أن أقف بعض الوقت دارساً ممحصاً عند كتاب (محمد في مكة)^(٣) لأكثر المستشرقين المعاصرين حيادية كما أكد هو نفسه في مقدمته^(٤). وكما قال عنه (هاملبتون غب) البريطاني و(مكسيم رودنسون) الفرنسي، فإذا بي أقع على بعض جوانب الخلل في منهج العمل في حق السيرة النبوية، نزعة نقدية مبالغ فيها تصل حد النفي الكيفي وإثارة الشك حتى في بعض المسلمات، تقابلها نزعة افتراضية تثبت بصيغ الجزم والتأكيد ما هو مشكوك بوقوعه أساساً.. وإسقاط للتأثيرات البيئية والثقافية المعاصرة، وتغليب للعامل المادي المنظور، وإعمال للمنطق الوضعي في واقعة تكاد تستعصى على مقولات البيئة وتعليلات العقل الخالص.

من ثم فإنه ليس بمقدور مستشرق- في الأعم الأغلب- ومهما كان من اتساع ثقافته، واعتدال دوافعه،

وحياديته، وتمكنه من تقنيات البحث،
ونزوعه الموضوعي، إلا أن يقدم تحليلاً
للمراحل الحساسة من تاريخنا الإسلامي
لابد أن يرتطم، هنا أو هناك، بوقائعه

وبداهاته ومسلماته، ويخالف بعضاً من
حقائقه الأساسية، ويمارس - متعمداً أو
غير متعمد - تزييفاً لروحه وتمزيقاً
لنسيجه العام^(٥).



الهوامش

- (١) الطريق إلى مكة، ترجمة عفيف البعلبكي، الطبعة الأولى، دار العلم للملايين، بيروت - ١٩٥٦م (ص ١٧-١٨).
- (٢) الإسلام على مفترق الطرق، ترجمة عمر فروخ، الطبعة السادسة، دار العلم للملايين، بيروت - ١٩٦٥م (ص ٦٠-٦١).
- (٣) تعريب شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت (بدون تاريخ).
- (٤) محمد في مكة، ص ٥-٦.
- (٥) انظر بالتفصيل: عماد الدين خليل: المستشرقون والسيرة النبوية (بحث مقارنة في منهج المستشرق البريطاني المعاصر: مونتغمري وات)، صدر ضمن مجلد مناهج المستشرقين ١/١١٥ - ٢٠١ (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - تونس، مكتب التربية العربية لدول الخليج، الرياض - ١٩٨٥م).



المرأة والعمل السياسى

رؤية إسلامية

تأليف: هبة رؤوف عزت

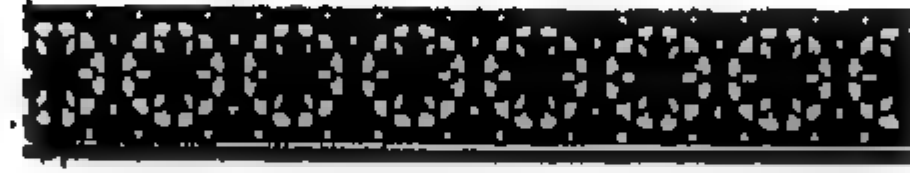


المعهد العالمي للفكر الإسلامى

مبنى «المنارة» - القاهرة ١١٥١
(قضايا الفكر الإسلامى)

المرأة والعمل السياسى رؤية إسلامية

هبة رؤوف عزت



هذا الكتاب يقدم رؤية إسلامية للعمل السياسى للمرأة فى إطار التكوين المؤسسى للمجتمع، وما للمرأة من صلاحيات شرعية، ووظائف اجتماعية للمشاركة فى هذا التكوين.

إن الكتاب يمثل خطاباً إسلامياً ذاتياً، مستهدفاً إثارة التفاعل داخل الفكر الإسلامى، مسلماً بالإستقلال المعرفى مرتكزاً إلى الأصول الشرعية الثابتة، منفتحاً على الفكر الغربى المعاصر فى كل ما تعرض له من قضايا.

الناشر: المعهد العالمى للفكر الإسلامى

الخطاب التربوي الإسلامي
في مصر... إلى أين (*)
د. عبد الرحمن عبد الرحمن النقيب (**)



التربوي الإسلامي على المستوى الرسمي والشعبي سيظل من أخطر القضايا التي تستحق الدراسة والمناقشة والتأمل من المصريين عامة ومن التربويين خاصة. وليس هذا مجال مناقشة أسباب عدم سيادة الخطاب التربوي الإسلامي في مصر؛ سواء على المستوى الرسمي الذي يمثله رئيس الدولة ووزير التعليم والقيادات المسئولة عن قطاعات التعليم المختلفة، أو على المستوى الشعبي الذي يمثله المهتمون بالتربية والتعليم من أفراد الشعب، والذين يعبرون فيه عن رأيهم الخاص في مجال التربية والتعليم. إذ لا يخفى على الكثير منا الظروف التاريخية

الخطاب التربوي الإسلامي هو ذلك الخطاب المكتوب (المقروء) أو المسموع (الشفاهي) الذي يتناول قضايا التربية والتعليم من منظور إسلامي، والذي يؤثر على العمل التربوي في مجال التطبيق داخل العملية التعليمية والتربوية. ورغم أن مصر بلد إسلامي بحكم الدستور، وشعبها شعب مسلم في غالبيته العظمى، فما زال الخطاب التربوي الإسلامي في مصر يخوض معركة البقاء، فضلاً عن السيادة والقيادة والتوجيه داخل ميدان التربية والتعليم في مصر خاصة على المستوى الرسمي. وعدم السيادة الكاملة للخطاب

(*) بحث مقدم إلى ندوة: "الخطاب التربوي الإسلامي" التي عقدت على هامش المؤتمر السنوي الحادي عشر لقسم أصول التربية جامعة المنصورة يومى ٢٧، ٢٨ ديسمبر ١٩٩٤. وعنوان المؤتمر: الخطاب التربوي في مصر.

(**) أستاذ بقسم أصول التربية جامعة المنصورة.

التي مرت بالأمة وأرغمت الإسلام على أن يترك مكان القيادة والتوجيه لكل شئون الأمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والاكتفاء بأن يكون مجرد عقيدة وعبادة، وليس نظام دولة وثقافة وحضارة.

ورغم تلك الظروف التاريخية الصعبة لم يفقد الإسلام وتعاليمه قدرته على أن يكون مصدر إلهام ومحرك عقول تبحث عن هداية الإسلام التربوية وتعاليمه في حقل التربية والتعليم بحثاً عن الإجابات الإسلامية للإسئلة والمشكلات التربوية مثل: لماذا نربي؟ وما أهداف التربية من منظور إسلامي؟ هل نربي الإنسان ليكون مواطناً مصرياً؟ أم مواطناً عربياً؟ أم مواطناً مسلماً عالمياً، يتمثل في الإنسان الصالح العابد المستخلف في الأرض؟ هذا الإنسان الصالح العابد المستخلف في الأرض لا بد أن يختلف قطعاً عن المواطن الذي يقتصر ولاؤه على الوطن، أو يكتفى بالانتماء للقومية الضيقة. الإنسان العابد لله الذي تحرر من عبودية سواه من البشر والأفكار والأيدولوجيات الوضعية القاصرة. الإنسان المستخلف عن الله في الأرض ليملاها عمراناً وحباً وعدلاً وسلاماً. إنه بإيجاز "إنسان القرآن والسنة" والسعى للوصول بالإنسان لأقصى كمال إنساني

ممکن، حتی يكون بالفعل كما أرادہ اللہ أن يكون عبداً صالحاً مستخلفاً للہ فی الأرض. وهذا الإنسان القرآنی قد وجد بالفعل فی عصر الرسول صلی اللہ علیہ وسلم، ووجد بالفعل فی عصر الضحابة رضوان اللہ علیہم، ووجد بالفعل عبر التاريخ الإسلامی کلہ، وإن كان بدرجات متفاوتة من الكمال والاقتراب من الصورة المثلی للإنسان كما یریدہ اللہ ورسولہ. بل هو یمکن أن يكون الآن وغداً، وإلى أن تقوم الساعة ما وجدت التربية الإسلامية الصحيحة التي تهدف بالفعل لإيجاد الإنسان الصالح العابد المستخلف فی الأرض، أي "إنسان القرآن والسنة".

ولکی تتحقق أهداف التعليم والتربية - كما يراها الإسلام - فلا بد من إعادة صياغة محتوى التعليم ومناهجه؛ ليحتل القرآن والحديث مكانهما من المنهج، ولتعاد صياغة العلوم والمعارف صياغة إسلامية تزيد الطلاب معرفة با لله من خلال فهم القوانين المادية والاجتماعية التي تحرك الكون المادي والاجتماعي، ولكي يزداد الطالب علماً ومعرفة با لله، كلما ازداد علماً بتلك القوانين التي هي أصلاً من فعل الله^(١). هذا فضلاً عن الاهتمام باللغة العربية وتاريخ الأمة الإسلامية وحاضرها ومستقبلها

ومشكلاتها، وكيف تحل تلك المشكلات حلولاً إسلامية أصيلة غير مستوردة من هنا أو هناك. إن طالب اليوم للأسف الشديد يهتم بلغة الغير أكثر من لغته، وتاريخ وحضارة الغير أكثر من تاريخه وحضارته. ولا يكاد يعرف شيئاً عن مشكلات المسلمين في فلسطين والفلبين والهند وكشمير وقطاني وإثيوبيا والاتحاد السوفيتي سابقاً وجنوب شرق آسيا، فضلاً عن أوروبا والأمريكيتين. ولا يكاد يدرك أن الأمة الإسلامية أمة واحدة. وهي غنية بثرواتها وأفرادها وإسلامها، قادرة على الانبعاث والتحضر إذا عادت إلى ربها، فبالإسلام كانت، وبالإسلام يمكن أن تكون من جديد^(٢).

"وإنسان القرآن والسنة" لن يوجد في هذا العصر مع وجود نسبة الأمية العالية بين المسلمين، إذ الأمية والإسلامية ضدان متنافران، ويكفى أن أول سورة أنزلت في القرآن هي سورة اقرأ ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق: ١] وأن العلم والتعليم ضرورة إسلامية. ولا بد أن تجند كل القوى والمؤسسات من أجل تعليم الأمة: المساجد، والمدارس، والمعاهد، والمكتبات، والتعليم النظامي، وغير النظامي. على أن يعاد النظر في هيكل

التعليم وسلمه، بحيث يكون التعليم نظاماً مفتوحاً يسمح للطالب أن يتعلم ما يحب في الوقت الذي يحب وفي المكان الذي يحب وعلى يد الأستاذ الذي يحب.

إن تجربة المسلمين في التعليم المفتوح Open system الذي لا يتقيد بسن لبدء الدراسة أو سن لانتهاء منها، ولا يتقيد بتشعيب مفروض: علمي أو أدبي، ويتيح للطالب تعليماً حراً مفتوحاً شاملاً Comprehensive أقول إن هذه التجربة الإسلامية تحتاج إلى تأمل ودراسة إذا أردنا بالفعل أن نطور نظامنا التعليمي بما في ذلك تعليم الفتى والفتاة.

إن التعليم غير الصفّي non-graded schools والتعليم المنفصل Separated Education والتعليم بعض الوقت Part time Education وتسريع التعليم Acceleration of Education والمجموعات الخاصة Special grouping Education وغيرها من صيغ التعليم المعاصرة، والتي يمكن أن نجد لها نظائر ومتشابهات كثيرة في تاريخنا التربوي الإسلامي يمكنها أن تساعدنا على إيجاد بنى وهياكل تعليمية أكثر مرونة واستجابة لمتطلبات تعليمنا الإسلامي المعاصر^(٣).

كذلك فإن إنسان القرآن والسنة يحتاج إلى نوعية جديدة من المعلمين

القدوة، الذين يجمعون بين اتقان مواد التخصص والدراية الكاملة بالإسلام ومبادئه وقيمه، بحيث يمكنهم أن يقدموا العلوم والمعارف في ضوء الإسلام وتعاليمه، وبحيث لا يكون المعلم مجرد ناقل معرفة، بل هو يجوار ذلك وقبل ذلك مثقف وقائد ومرشد للأجيال القادمة، ولا بد أن يؤهل للقيام بهذا الدور وأن يمكن علمياً ومادياً من النجاح في أداء تلك الرسالة. أن معلم اليوم الذي فقد تمكنه في مادة تخصصه، وحرارة الإيمان بتعاليم دينه، والظروف المادية الطاغية لإشباع حاجاته الضرورية غير قادر على إيجاد الأجيال الصالحة العابدة المستخلفة لله في الأرض.

وأخيراً، فإن الطالب المتعلم لا ينبغي أن تكون الشهادة الدراسية مبلغ همه ولا غاية علمه، بل إنه يعلم أن طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، وأن طلب العلوم عبادة يتقرب بها الإنسان إلى الله، وسواء كانت العلوم شرعية أم اجتماعية أم طبيعية، فهي كلها أدوات لإصلاح وعمران في الأرض. والمتعلم المستخلف "هو ذلك الإنسان الذي يسعى لصالح نفسه وتركيتها بالعلم حتى يعبد الله حق عبادته، ويعمر الأرض وفق شريعته، ويسخرها لخدمة العقيدة وفق منهجه"^(٤)

وحتى يتحقق ذلك فلا بد أن تسود المؤسسات التربوية روح إسلامية صحيحة، سواء أكانت مؤسسات تربوية نظامية: مدرسة أو معهد أو كلية.. إلخ، أم مؤسسات تربوية غير نظامية: وسائل إعلام، دور عبادة، أحزاب.. إلخ.

أما عن إدارة التعليم وتمويله، فإن التجربة التاريخية الإسلامية قد أكدت على أن إدارة هذا التعليم لا بد أن تكون إدارة قوية أمينة، تعمل من أجل إيجاد وتربية الإنسان الصالح العابد المستخلف بالدرجة الأولى بكل ما يتطلبه ذلك من جهد وعمل وإخلاص. والتمويل قد يكون رسمياً وقد يكون شعبياً جماهيرياً، ولكنه في جميع الحالات يتحول إلى أوقاف وهبات يقدمها الناس حكماً ومحكومين من أجل إقامة المؤسسات التربوية ورعايتها حسبة وقربة لله تعالى، بحيث يكون كل ما يناله الطلاب والمعلمون من أجور وأعطيات لا يتضمن، أي قيد على حريتهم الأكاديمية والمهنية، وهي حرية ينبغي ألا تحدّها حدود من يعطى ويهب، إذ من يعطى ويهب حقيقة هو الله، الذي ينبغي أن يكون هو المهيمن والموجه لكل أمور الحياة وعلى رأسها تأتي أمور التربية والتعليم.

هذه بإيجاز مكثف أهم ملامح الخطاب التربوي الإسلامي البارزة كما تعكسه المؤتمرات التربوية الإسلامية العالمية، وكما ترد خلال رسائل الماجستير والدكتوراه المقدمة في مجال التربية الإسلامية بكلية التربية، وكذا بعض البحوث والمؤلفات التي قام بعض أساتذة التربية المهتمين بميدان التربية الإسلامية والتي قدر للباحث أن يطلع على بعضها^(٥). وإذا كان لنا من وقفة هنا أمام هذا الخطاب التربوي الإسلامي على مستوى التنظير فلا بد أن نؤكد على أن هذا الخطاب ما زال خطاباً فردياً في معظمه، ولم يتحول إلى خطاب مؤسسي بعد. إذ لا توجد حتى الآن في مصر مؤسسة واحدة تبنى هذا الخطاب ودراسات وبحوث هذا الخطاب^(٦).

ورغم وجود الأزهر قلعة الإسلام الشاحنة في مصر، إلا أن كلية التربية جامعة الأزهر ما زالت صورة ثانية من كليات التربية في سائر الجامعات المصرية، ولا يمثل الخطاب التربوي الإسلامي داخلها إلا هامشاً ضيقاً من اهتماماتها.

وقد تجلّى ذلك في قلة المؤتمرات العلمية التي تعقد من منطلق تربوي

إسلامي مقارناً بالمؤتمرات التربوية العديدة التي تعقد بمصر كل عام ويكون صوت الخطاب التربوي الإسلامي أقل الأصوات حضوراً فيها. كذلك لا توجد دورية تربوية واحدة حتى الآن متخصصة تقدم هذا الخطاب التربوي الإسلامي للجهات الرسمية والشعبية، ومن ثم يظل هذا الخطاب محدود الشروع والانتشار داخل فئة قليلة محدودة من المهتمين به، فإذا أضفنا إلى ذلك كله أن عدد رسائل التربية الإسلامية ما زال عدداً قليلاً، وكذا عدد المؤلفات التربوية التي تنحو نحواً إسلامياً في تأليفها ما زال محدوداً، وأن عدد الإسلاميين من بين أساتذة التربية ما زال في مرحلة النمو أمام تخوف الدولة من هذا الاتجاه الإسلامي؛ مما يحول قطعاً دون نمو هذا الخطاب التربوي الإسلامي، ويحول دون فرص ذبوعه وانتشاره. إلا أن تلك العوامل لا ينبغي أن تخفي حقيقة أن القائمين على هذا الخطاب ما زال أمامهم طريق طويل كي يقدموا البدائل التربوية الإسلامية لمشكلات الأمة، وأن معالم هذا الخطاب التربوي الإسلامي ما زالت في حاجة إلى مزيد من التوضيح والخروج من دائرة العموميات إلى دائرة التفاصيل الدقيقة والمشاريع المحددة.

وما زال أمام هذا الخطاب التربوى الإسلامى أن يوجد المؤسسة العلمية الشعبية التى تحتضنه وترعاها، والتى توجد له منابر العلمىة، ومؤتمراته السنوية، ودورياته الشهرية، ورسائله العلمىة، وبالتالى أرضيته الواسعة بين المتخصصين والجمهور، بما يتيح له الذىوع والانتشار، وبما يجعله بالفعل قادراً على توجيه العمل التربوى الإسلامى داخل مصر وخارجها.

فإذا انتقلنا الآن من الخطاب التربوى الإسلامى على مستوى التنظير إلى الخطاب التربوى الإسلامى على مستوى التطبيق، إذ التنظير بدون تطبيق يكون كلاماً أجوفاً، كما أن التطبيق بدون تنظير عميق يكون جهداً عشوائياً. وسوف أترك هنا محاولة مناقشة مدى تطبيق هذا الخطاب التربوى الإسلامى على مؤسسات التعليم الرسمية أو الحكومىة، وكذا مؤسسات التعليم الأجنبىة، وأكتفى بالإشارة إلى المدارس الإسلامىة الخاصة، التى زاد عددها خلال السنوات العشرين الماضىة زيادة محسوبة، ولكنها مطردة على كل حال. والمدارس الإسلامىة فى مصر مدارس خاصة تهتم بالعربىة والإسلام، وتحاول أن تهىئ للتلاميذ داخل المدرسة بيئة إسلامىة صالحة من حيث: العقيدة،

والخلق، والسلوك^(٧)، وقد زاد عدد تلك المدارس فى مصر من سبع مدارس ابتدائىة عام ١٩٧١/٧٠ إلى أربعة عشر مدرسة عام ١٩٨١/٨٠ إلى خمسين مدرسة عام ١٩٨٩/٨٨. ومن مدرستين إعداديتين عام ١٩٧١/٧٠ إلى تسعة مدارس عام ١٩٨١/٨٠ إلى ثمانية عشر مدرسة عام ١٩٨٩/٨٨، بينما زادت المدارس الثانوىة من مدرسة واحدة عام ١٩٧١/٧٠ إلى ثلاثة مدارس عام ١٩٨١/٨٠ إلى خمسة مدارس فقط عام ١٩٨٩/٨٨، أى بواقع إجمالى ٧٣ مدرسة عام ١٩٨٩/٨٨ مقابل عشر مدارس عام ١٩٧١/٧٠^(٨). وهى زيادات مهما كانت محدودة إلا أنها تعكس رغبة القائمين على تلك المدارس، وكذا رغبة أولياء الأمور فى إعطاء أولادهم جرعة إسلامىة مناسبة لا تتوفر لهم فى مدارس الدولة أو المدارس الأجنبىة الخاصة.

ورغم أن تلك المدارس ملزمة بمناهج الوزارة ومقرراتها إلا أنها استطاعت من خلال إضافة بعض المواد: اللغة الأجنبىة، والكمبيوتر، وحفظ القرآن، وكذا من خلال الأنشطة اللاصفىة والمناخ المدرسى أو المنهج الخفى أن تحقق بدرجات متفاوتة تعليماً متميزاً داخل تلك المدارس الإسلامىة. إلا أنه من

الصعب أن نقول ان تلك المدارس قد ارتفعت بالفعل في مجال التطبيق إلى المستوى النظري الذي يطرحه الخطاب التربوي الإسلامي^(٩). ويخلو للقائمين على تلك المدارس أن يبرروا إخفاقهم في الوصول إلى المستوى الإسلامي اللائق بالظروف الصعبة التي تعمل ضدهم، سواء على المستوى الحكومي أم على المستوى الشعبي. ولكن العملة الجيدة في نظري لا بد أن تطرد العملة الرديئة دائماً على المدى الطويل، وعليه فإنه ما زال أمام تلك المدارس الإسلامية شوطاً طويلاً، حتى تحسن من مستوى أهدافها ومناهجها وفصلها وطالبها وإدارتها وتمويلها، وحتى تكون بالفعل المدرسة الإسلامية القادرة على إيجاد

الإنسان الصالح العابد المستخلف في الأرض. ومهما كانت العقبات التي تحول دون هذا الخطاب التربوي الإسلامي، سواء على مستوى التنظير أم على مستوى التطبيق، فليس أمام أصحابه إلا العمل بإخلاص وصدق من أجل تحسين هذا الخطاب وتعميقه وإثبات صلاحيته على مستوى الفكر والتطبيق معاً. وفي النهاية فلن يصح إلا الصحيح: ﴿فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾ [الرعد: ١٧].

﴿والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ [يوسف: ٢١]. صدق الله العظيم.



الهوامش

(١) يراجع فى ذلك الأبحاث: "نحو تربية إسلامية معاصرة: النظرية والتطبيق"، "رؤية نقدية للاتجاه التربوى الإسلامى المعاصر: الفكر والتطبيق"، "دراسة العلوم التربوية من منظور إسلامى"، إسلامية الكتاب الجامعى فى الإدارة التربوية" فى التربية الإسلامية رسالة ومسيرة، دار الفكر العربى، القاهرة/ ١٩٩٠، ص ٢٩ - ص ١٥٤.

(٢) عن مشكلات العالم الإسلامى المعاصر، انظر جميل عبد الله المصرى: حاضِر العالم الإسلامى وقضايا المعاصرة، جزآن، مكتبة الحلبي، المدينة المنورة، ١٩٨٦، وعن مكانه وثرواته انظر: محمود شاكر: العالم الإسلامى، المكتب الإسلامى، بيروت، ١٩٨٠، السيد خالد المطيرى/ دراسات فى سكان العالم الإسلامى، مطابع جامعة الملك عبد العزيز، جدة، ١٩٨٤.

(٣) يراجع فى ذلك الأبحاث: "التعليم الابتدائى عند المسلمين"، "التعليم الأعلى عند المسلمين" فى الإعداد التربوى والمهنى للطبيب عند المسلمين، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٥٣ - ص ١٨٣.

(٤) المركز العالمى للتعليم الإسلامى (مكة المكرمة)/ توصيات المؤتمرات التعليمية الإسلامية العالمية الأربع، جامعة أم القرى، مكة، ١٩٨٣، ص ١٢، ص ١٣.

(٥) تعتبر المؤتمرات العالمية الخمسة للتربية الإسلامية التى عقدت على التوالى بمكة المكرمة إبريل ١٩٧٧، إسلام آباد بباكستان مارس ١٩٨٠، وداكا ببنجلاديش مارس ١٩٨١، وجاكارتا باندونيسيا، أغسطس ١٩٨٢، والقاهرة بمصر مارس ١٩٨٧، وكذلك مؤتمر التربية الإسلامية لجمعية المقاصد الخيرية الإسلامية ببيروت ١٩٨١، ومؤتمر نحو بناء نظرية تربوية إسلامية معاصرة الذى عقدته جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية بعمان، الأردن، ١٩٩٠ من أهم مظاهر الخطاب التربوى الإسلامى العالمى، أما عن مصر فلم يعقد بها أى مؤتمر تربوى إسلامى واحد يمكن أن يطلق عليه هذا الاسم، وما قدمه قسم أصول التربية بكلية التربية بطنطا عام ١٩٨٠ تحت عنوان، المؤتمر الثانى للتربية الإسلامية لم يكن سوى تجميع ملخصات أو خطط بحثية مقدمة للقسم لنيل درجتى الماجستير والدكتوراه فى التربية الإسلامية - وكذلك: "مؤتمر المناهج التربوية والتعليمية فى ظل الفلسفة الإسلامية والفلسفة الحديثة" الذى عقده المعهد العالمى للفكر الإسلامى بالتعاون مع الجمعية العربية للتربية الإسلامية فى القاهرة يوليو ١٩٩٠ فقد كان محدود المجالات والمشاركات العلمية مما يترك المجال مفتوحاً لإقامة مؤتمر تربوى إسلامى عالمى يليق بمصر الأزهر والعروبة والإسلام. أما عن رسائل الماجستير والدكتوراه فى مجال التربية الإسلامية بالجامعات المصرية، فيراجع فى ذلك: دليل

مستخلصات الرسائل الجامعية في التربية الإسلامية بالجامعات المصرية والسعودية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الأردن، ١٩٩٤. أما عن البحوث والمؤلفات فهي تحتاج إلى حصر خاص بها، ويمكن الرجوع إلى: "مشروع مكتبة بحثية لدراسة التربية الإسلامية" في بحوث التربية الإسلامية، الكتاب الثالث، دار الفكر العربي، القاهرة/ ١٩٨٧، ص ١٦٤ - ص ٢١٢ حيث توجد نواة لهذا الحصر الشامل المفتقد.

(٦) رغم وجود جمعيتين مسجلتين في القاهرة الأولى تسمى: "الجمعية التربوية الإسلامية" والأخرى تسمى: "الجمعية العربية للتربية الإسلامية" إلا أنهما لم يقدمتا الكثير بعد في حقل الخطاب التربوي الإسلامي، ويقاس على ذلك المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرع القاهرة، والذي ما زال محدود التأثير في هذا المجال التربوي الإسلامي، سواء على مستوى التنظير أو التطبيق.

(٧) الاتحاد العالمي للمدارس العربية الإسلامية الدولية: التأسيس والنظام الأساسي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٣٨.

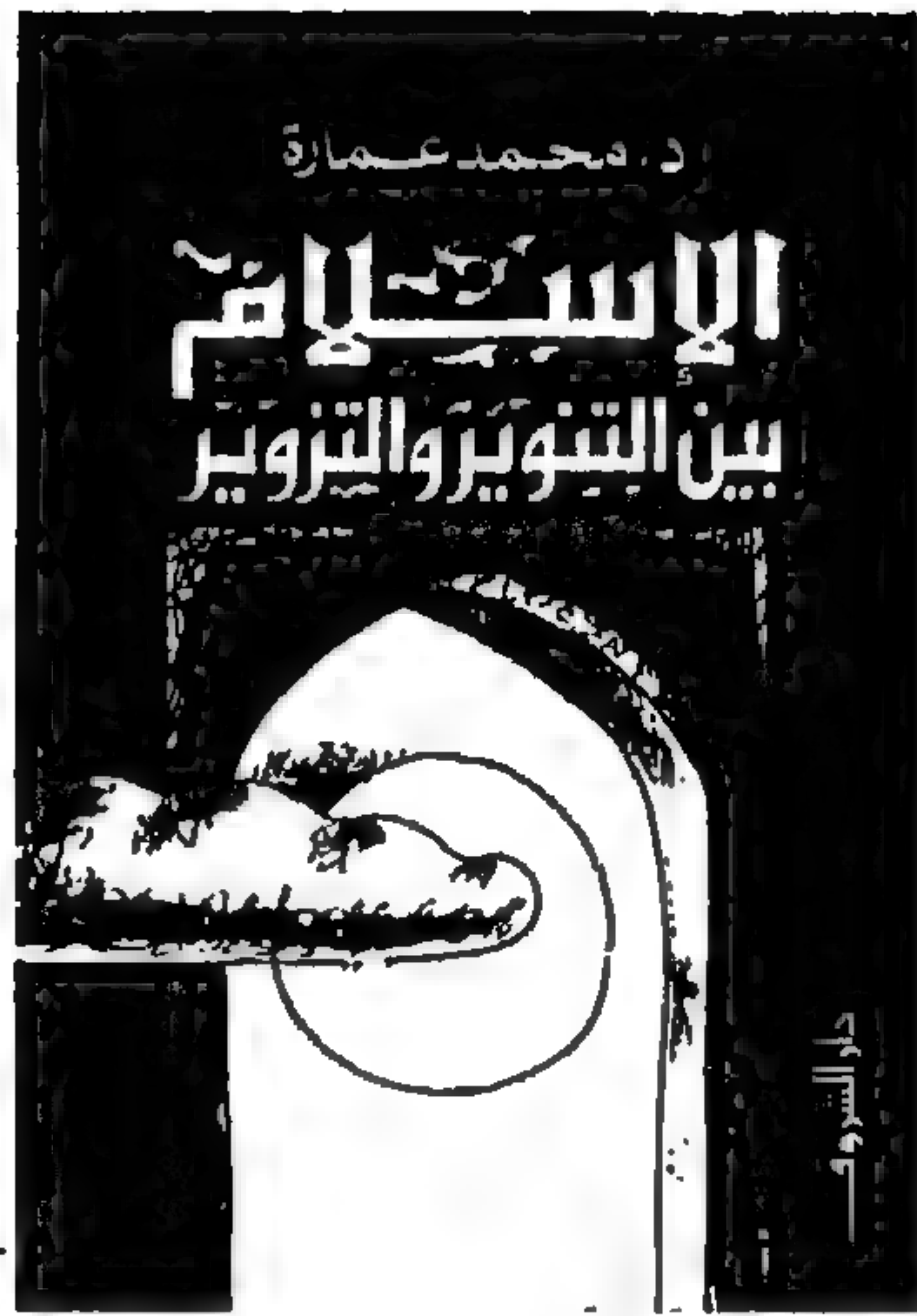
(٨) مجدى صلاح طه المهدي: دراسة ميدانية للمدارس الإسلامية الخاصة في جمهورية مصر العربية، رسالة ماجستير غير منشورة، مقدمة لقسم أصول التربية جامعة المنصورة، ١٩٩٠، ص ٩، ص ١٠.

(٩) لدراسة ناقدة لتلك المدارس الإسلامية في السعودية والإمارات العربية، انظر: التربية الإسلامية رسالة ومسيرة، مرجع سابق ص ٥٩ - ٧٨.



الإسلام بين التنوير والتزوير

د. محمد عمارة



فى هذا الكتاب ينبهنا الدكتور محمد عمارة إلى أننا قد أصبحنا أمام درجة من الاستقطاب فى حياتنا الفكرية والثقافية، ومن الغلو الذى تقطع أطرافه كل الحبال مع الآخر وهو ما يهددنا جميعاً بنزيف داخلى شديد الإنهاك وطويل المدى، يحرسه الخارج، الذى لا يرى إلا مصالحه وهيمنته ولا يقنع بأقل من التبعية له والذوبان فيه!!

الناشر: دار الشروق



المماثلة والمقابلة

قراءة ثانية في موقف بدوى من المستشرقين

الدكتور/ أحمد عبد الحليم عطية (*)

مقدمة:

مغامرة الكتابة عن مفكر فى قامه عبد الرحمن بدوى مغامرة مخوفة بالمخاطر، لكنها مغامرة ممتعة. حيث تمثل لنا كتاباته صورة من صور تعامل الذات مع الآخر، وصورة من صور بناء الذات؛ لأن بدوى فى ذاته، وبكتاباته قلعة قوية من قلاع الفكر العربى الفلسفى المعاصر، أخشى أن أقول إنها ما زالت بجهولة لنا أو بعيدة عنا. والمغامرة تأتى من كون هذه القلعة الحصينة متعددة الأبواب، كثيرة الأبراج، متشعبة الطرق. فأى طريق نسلك؟ ومن أى باب نلج إلى داخل القلعة لنكتشف ما فيها من

كنوز؟ وتأتى المخاطر من كوننا سعيينا من قبل لاقتحام أعمال بدوى من باب "الأصول الاستشرافية لفلسفته" (١) دون أن نشير إلى تعدد مناحى أو مداخل البحث فى كتاباته أو الأسس النظرية التى يمكن من خلالها أن نتبين آراء وأفكار المفكر العربى ونعرض لاهتماماته وكتاباته التى هى من السعة والتنوع بحيث تحتاج إلى جهود عديدة ومناهج مختلفة لبحثها ودراستها. فقد أسهم بدوى منذ بداية كتاباته ١٩٣٩، وربما قبلها بقليل، بجهود متنوعة تحدد لنا معالم مشروع فكرى متميز، ينبغى علينا أن نضعه فى إطاره

(*) أستاذ مساعد قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة.

الثقافي وسياقه التاريخي وعلاقته بالواقع الاجتماعي والاقتصادي.. إبان المد الوطني وسيادة الليبرالية في مصر فترة الثلاثينات وما تلاها، مشروع فكري في الأساس يهدف إلى إيقاظ الوعي وإحداث ثورة روحية تسهم في بناء الحضارة، يقوم على البحث في "روح الحضارة العربية" وبيان دور "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية". وهو يقوم بذلك مسلحاً بكافة الأدوات الضرورية اللازمة لعمله من اتقان للغات شتى، ومعرفة عميقة بتاريخ الفلسفة، وقدرة على استخدام المناهج المختلفة التحليلية والفيلولوجية والتاريخية، مع حصيلة وافرة من المفاهيم والتصورات الفلسفية، إضافة إلى علاقات عميقة- ومباشرة- بأعمال كبار المستشرقين الذين درس عليهم، أو ترجم لهم، أو عرض لأعمالهم بالنقد والتحليل.

ونستطيع أن نحدد محاور ثلاثة تمثل بعض قطاعات مشروع بدوى هي:

١- الموقف من التراث اليوناني^(٢).
٢- التحقيقات الفلسفية التي تنصب على إعادة بناء التراث الفلسفي في العربية.

٣- الموقف من المستشرقين.
وسنخصص هذه الدراسة لبحث النقطة الثالثة "الموقف من المستشرقين"

مع اهتمامنا في نفس الوقت- في دراسات أخرى نقوم بها- بتناول المحورين الأولين. فكتابات بدوى متعددة، وجهوده متشعبة، وإنتاجه ضخيم، وهو من السعة والثراء، بحيث تعجز عن القيام به هيئات علمية ذات إمكانيات كبيرة، فقد قام بمفرده في حياتنا المعاصرة بمثل ما قام به حنين بن إسحق من جهد في عصر الترجمة الممهد للحضارة الإسلامية في القرون الأربعة الأولى للهجرة، وإن كان جهد بدوى أكثر تركيزاً، فقد تمثلت مهمته في نقل وترجمة نصوص الفلاسفة المعاصرين، وأبحاث المستشرقين في الدراسات العربية والفلسفة الإسلامية، بالإضافة إلى أبحاثه وتحقيقاته في التراث الفلسفي. ويلزمنا أن نعهد لهذه الدراسة ببعض الملاحظات الأولية التي ينبغي أن نضعها بين يدي الباحثين في الدراسات الفلسفية تتعلق بموقف بدوى من المستشرقين.

- اننا نقدم هنا قراءة ثانية في كتابات بدوى. فقد سبق أن نشرنا كتيباً عنه بعنوان "الصوت والصدى" هادفين إلى بيان الأصول الاستشراقية في فلسفته ١٩٩٠، أي قبل صدور أبحاثه الأخيرة في نقد الاستشراق مثل كتابه "الدفاع عن القرآن ضد منتقديه"

Defense du Coran contre ses critiques ١٩٨٩. "والدفاع عن حياة النبي ضد المنتقسين لقدره" Defense de la vie du prophete Muhammad Contre ses detracteurs ١٩٩٠. ومن هنا اتجهت القراءة الأولى إلى تأكيد الموقف المؤيد للدراسات الاستشراقية وتبنى مناهجها ونتائجها، وهو ما سيتضح أثناء البحث أنه أحد ملامح الصورة وليس الصورة كاملة.

- ان بدوى لم يقدم لنا دراسة فى الاستشراق، أو بحث عام فى توجهات المستشرقين مثلما فعل إدوار سعيد فى كتابه "الاستشراق: المعرفة. السلطة، الإنشاء"^(٣)، أو فؤاد زكريا فى دراسته "نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية"^(٤)، حيث إننا لا نستطيع أن نتناول موقفه من الاستشراق بل موقفه من المستشرقين الذى ترجم كتاباتهم موظفاً إياها فى إطار مشروعه، ودرس أعمالهم فى "موسوعة المستشرقين"^(٥)، وقيم دراستهم فى "تاريخ العلوم عند العرب"^(٦).

- ان الموقف من المستشرقين ليس موقفاً واحداً، ولا جامداً ولا متعصباً، بمعنى أننا نجد لدى بدوى مواقف متعددة تجاه أعمال المستشرقين، وتختلف هذه المواقف باختلاف موضع

دراساتهم، سواء فى الفلسفة أو التصوف، اللغة أو الشعر، أو تاريخ العلم، أو الدراسات الدينية؛ القرآن والسنة وحياة محمد. وتتعدد هذه المواقف تبعاً لاختلاف مناهج ورؤى المستشرقين وطبيعة كتاباتهم، سواء كانت كتابات ذات طبيعة معرفية أو أيديولوجية، موضوعية أو دعائية وأيضاً باختلاف مراحل تطور بدوى نفسه، أو من هنا نستطيع أن نميز ثلاثة مواقف أساسية لديه:

أ- إحداها: ما يمكن أن نطلق عليه موقف التماثل "الذى يتبنى فيه بدوى مناهج هؤلاء المستشرقين ونتائج أبحاثهم، ويتابع تحليلاتهم؛ حيث يتابع أعمالهم وينقلها للعربية ويعلى من شأنهم، ويظهر ذلك بأجلى صورة فى دراساته المبكرة التى يبدو فيها الإعجاب بأعمال: ماسينيون L. Massignon (١٨٨٣-١٩٦٢) وكرواس P./ Kraus (١٩٠٤-١٩٤٤) ونلينو Nallino (١٨٧٢-١٩٣٨) وهانز هنريش شيدر Schaefer (١٨٩٦-١٩٥٧) وماكس مايرهوف Meyerhof (١٨٧٤-١٩٤٥) ويظهر هذا الموقف فى مرحلة مبكرة من مراحل حياة بدوى وبداية كتاباته.

ب- والثانى: الموقف الموضوعى الذى يناقش أعمالهم، ويحلل الدراسات

المختلفة لهم مع بيان مناهجهم وتوجهاتهم موضعاً أين أصابوا، وفيما أخطئوا، ويتمثل ذلك في موقفه من: جولد تسيهر Goldziher (١٨٥٠-١٩٢١) ومرجليوث (١٨٥٨-١٩٤٠) ويمثل هذا الموقف الموضوعي الاتجاه العلمي الذي ميز كتابات بدوى في المرحلة الثانية من تطوره الفكري، وهي مرحلة النضج والاستقلال الفكري، وهي مرحلة وسط بين الموقف الأول "المماثلة" والموقف الثالث المقابلة، وإن كان هذا الاتجاه ظل ملازماً له حتى الآن، ويظهر أيضاً في كتاباته النقدية الأخيرة.

ج- والموقف الثالث: موقف النقد العنيف والهجوم على الدراسات غير العلمية المتعصبة ضد الإسلام والقرآن والنبى محمد، ويظهر هذا الموقف في مؤلفاته الأخيرة. ويمكن بيان ذلك بعرض أعمال بدوى أولاً، وترجماته ومواقفه المختلفة من أعمال المستشرقين. أولاً: ترجمات بدوى لأعمال المستشرقين، (المماثلة):

تتميز مؤلفات بدوى بسمة واضحة هي ذلك الطابع البئى الذى يضم موضوعات ذات طبيعة واحدة، يتداخل فيها التأليف والترجمة والتحقيق. حيث يوظف بدوى ترجماته لأعمال

المستشرقين، وتحقيقاته لنصوص القدماء، وأبحاثه لتحقيق ما يهدف إليه، كما يتضح من عناوين عدد كبير من أعماله. فكتابه: "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" هو دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها، ترجمها عن الألمانية والإيطالية^(٧). و"شخصيات قلقة فى الإسلام" دراسات ألف بينها وترجمها^(٨). و"من تاريخ الإلحاد فى الإسلام" دراسات ألف بعضها وترجم الآخر^(٩). و"الإنسان الكامل فى الإسلام" دراسات ونصوص غير منشورة ألف بينها وترجمها وحققها^(١٠). وتتوقف فى هذه الفقرة أمام بعض هذه الدراسات التى نقلها بدوى إلى العربية عن لغات مختلفة، وفى موضوعات تدور كلها أو معظمها حول التراث الإسلامى خاصة، فى التصوف والكلام والفلسفة، لعدد من المستشرقين الألمان والإيطاليين والفرنسيين.

أ- أعمال ماسينيون:

يمثل ماسينيون من بين المستشرقين مكانة لا يضارعه فيها إلا "نيلدكه" و"نلينو" و"جولد تسيهر"، وهو قد امتاز عنهم جميعاً بنفوذ النظرة وعمق الاستبطان، والقدرة على استنباط التيارات المستتورة وراء المذاهب الظاهرة والأفكار السطحية ومرد ذلك إلى مزاج

شخصى خاص جعل حياته الباطنة ثمرة عامرة بأعمق معانى الروحية. ويشيد بدوى برأى ماسينيون الأصيل فى أن التصوف قد نشأ عن أصول إسلامية خالصة مستمدة من القرآن والسنة، وأنه بهذا دفع فى صدر تلك الآراء المغالية الواهية التى ظهرت فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن نتيجة للمنهج الهزيل الذى اتبع منهج الأشباه والنظائر الواهية الظاهرة للتدليل على التأثير والتأثر^(١١).

وقد قدم دراسة عن "المنحنى الشخصى لحياة الحلاج" ترجمتها فى كتاب "شخصيات قلقة فى الإسلام"، القاهرة ١٩٤٧، وبخساً بعنوان "سلمان باك". وقد ترجم بنفس الكتاب بالإضافة إلى دراستين أخريتين نشرت إحداهما بنفس الكتاب عن "المباهلة"^(١٢)، والأخرى عن "الإنسان الكامل فى الإسلام" ترجمها ونشرها فى كتابه الذى يحمل نفس العنوان^(١٣). وعلى هذا فقد قدم لنا بدوى ترجمة لأربعة أعمال لماسينيون، هذا بالإضافة إلى الإشارات العديدة إلى أعماله فى كتبه المختلفة، وهذه الأعمال هى:

١- "سلمان الفارسى والبواكير الروحية للإسلام فى إيران". نقلها عن نشرات جماعة الدراسات الإيرانية، رقم

٧، باريس عام ١٩٣٤، ويتناول فيها استهلال عن المدائن والكوفة، وكيف يدرس سلمان، ويعرض فى خمسة نقاط لخلاصة السيرة التقليدية وتحليل "خبر سلمان" الخاص بإسلامه، وفاة سلمان بالمدائن، دعوى مجيئه العراق حليفاً لبنى عبد القيس، الدور التاريخى لسلمان مع النبى فيما يختص بالروحى ودوره فيما بعد مع على، وخاتمة، ثم ملحقين:

الأول: نصوص غير منشورة خاصة بالفرق الغلاة المسماة "السليمانية" أو "السينية".

والثانى: إشارات إلى المصادر.

٢- "المنحنى الشخصى لحياة الحلاج شهيد الصوفية فى الإسلام" عن مجلة: "الله حى"، العدد الرابع عام ١٩٤٥. ويتناول فيها فكرة المنحنى الشخصى، والحلاج: مولده وتنشئته، زواجه، حجته الأولى، الرحلة إلى خراسان والعودة إلى الأهواز ثم الإقامة ببغداد، تطوره الروحى، أتباع الحلاج، آثاره، قضية الحلاج، محاكمته وإعدامه، ثم أشخاص مأساة الحلاج، وشهود هذه المأساة، وأخيراً منحنى حياة الحلاج.

٣- "المباهلة بين النبى ونصارى نجران فى سنة ١٠ هـ بالمدينة. ميلان عام ١٩٤٤ كيفية الأداء، الأصل القرآنى والإسناد، إسناد الرواية، موجز الرواية،

الدور الاقتصادي لنجران، والتطور السياسي لبنى الحارث، الرمزية الدينية، تحليل كتاب المباهلة للشلمخاني، تحليل الفصل الخاص بالمباهلة في الطقوس النصيرية.

٤- "الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية" ١٩٤٧ - Eranos Jahrbuch ، ويتناول فيه النظرية الأخرورية للإنسان الكامل وبواعثها العصرية، نشأة وتطور نظرية الإنسان الكامل. بذور النظرية في القرآن واعتناق الشيعة لها. العناصر الثلاثة المميزة للنصوص الملحمية، وأنواع هذه النصوص. كتب الملاحم، تحليل "خطبة البيان".

وحتى لا نكرر ما سبق أن ذكرناه في موضع آخر عن علاقة بدوى بماسينيون^(١٤) نكتفي بالقول إنه بالإضافة إلى هذه الترجمات، فإن بدوى يعتمد عليه، ويستشهد بأرائه في كتبه المختلفة خاصة في "شطحات الصوفية"، و"تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني"^(١٥). ويعطى صورة واضحة عنه في موسوعة المستشرقين^(١٦).

ب- باول كراوس:

يرتبط بدوى علمياً بكرأوس ارتباطاً وثيقاً، خاصة أن المستشرق اليهودي

كان ضمن أساتذة جامعة القاهرة التي كان بدوى يدرس بها في الثلاثينات، وكان ماسينيون هو الذي زكى ترشيحه للتدريس في كلية الآداب، وذلك في مذكرة أشاد فيها بمناقبه، وما يؤمل منه، وهي المذكرة التي عرضت على مجلس كلية الآداب: "وقد قرأتها يوم عرضها- وكنت طالباً في السنة الثالثة بقسم الفلسفة، فصممت على التعرف عليه غداة وصوله"^(١٧).

ويتضح عمق هذه العلاقة ليس فقط من خلال اللغة التي تحدث بها عنه في "موسوعة المستشرقين"، بل في الاهتمام بكتاباته وترجمتها إلى العربية بدءاً من "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" الذي شغل به كلاهما، حيث ترجم له بحثه عن "التراجم الأرسططالية المنسوبة إلى ابن المقفع"^(١٨). الذي هو تعليق على ما كتبه فرانكسكو جبرائيلي عن "مؤلفات ابن المقفع"، كذلك تابع أبحاثه عن عدد من الفلاسفة والموضوعات في كتابه "تاريخ الإلحاد في الإسلام" مثل باب برزويه في "كيلة ودمنة" وبحثه عن ابن الرواندي^(١٩).

ويستمر الاهتمام المشترك بنفس الموضوعات أو قل السير على نفس الدرب، أقصد سير الفيلسوف المصري على درب المستشرق التشيكي

اليهودى، كما يتضح فى بحثه "أفلوطين عند العرب".

ويهمنا أن نشير أيضاً إلى اعتماد بدوى فى كثير من أبحاث تاريخ الإلحاد فى الإسلام على دراسات كرواس وخاصة عن أبى بكر الرازى، وجابر بن حيان، وإليك بيانات ما ترجمه بدوى من مقالات كرواسما وأبحاثه:

١- "التراجم الأرسططالية المنسوبة إلى ابن المقفع" وقد نشر هذا البحث فى مجلة الدراسات الشرقية، المجلد الرابع عشر عام ١٩٣٣. والحقيقة أن عمل كرواس هذا الذى نشر بعنوان "حول ابن المقفع" ينقسم إلى قسمين: الأول خاص بمسألة التراجم الأرسططالية، ويورد بدوى ترجمته فى كتاب "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" ص ١٠١-١٢٠، والقسم الثانى: يتعلق بباب برزويه، وهو ما نشره فى "تاريخ الإلحاد فى الإسلام".

٢- "باب برزويه فى "كليلة ودمنة" وهو الجزء الثانى من دراسته السابقة، وقد نشر فى كتاب بدوى عن "تاريخ الإلحاد فى الإسلام".

٣- "ابن الرواندى"، وقد نشرها كرواس فى مجلة الدراسات الشرقية، المجلد الرابع عشر عام ١٩٣٤ ويتناول فيها الموضوعات التالية بعد المقدمة،

النص شذرات من كتاب الزمرد، تأليف الكتاب، وتحليل ما فيه، كتاب الزمرد، ودفاع الكندى، البراهمة فى كتاب الزمرد، تأريخ الرد، تحليل الرد، حياة ابن الرواندى. ويشغل صفحات ٧٥-١٨٨ من كتاب بدوى السابق^(٢٠).

ج- هنرى كوربان:

يشير بدوى إلى اهتمام كوربان بالفلسفة الإشرافية عند السهروردى، وإلى نزعتة الثيوصوفية التى تستند إلى الوجدان والتجربة الصوفية، ويأخذ عليه مبالغته الشديدة فى إبراز نصيب الفكر الشيعى، وأجحف بالفكر السننى إجحافاً غريباً^(٢١)، ومع هذا فهو يتفق معه فى الاهتمام بالتصوف الإسلامى والوجودية، مما جمع بينهما فى صداقة قوية منذ عام ١٩٥٤، وطوال ربع قرن من الزمان^(٢٢). وقد ترجم له ما كتبه عن السهروردى، وترجم شرحه هو وكرواس لأصوات أجنحة جبرائيل للسهروردى.

"السهروردى الحلبى (ت ١١٩١م)، مؤسس المذهب الإشرافى" نشرات جماعة الدراسات الإيرانية رقم ١٦، باريس عام ١٩٣٩. ويتناول فيه بعد الاستهلال لحياته ومؤلفاته، المقالات الميتافيزيقية والمقالات فى صورة أمثال، التوحيد، مأساة السهروردى.

شرح رسالة "أصوات أجنحة جبرائيل" للسهروردي. المجلة الآسيوية عدد يولية، سبتمبر ١٩٣٥، ترجمة الفصل الثاني من كوربان وكراوس للرسالة والشرح الفارسي لها. وقد نشرهما بدوى فى كتابه "شخصيات قلقة فى الإسلام" (٢٣).

د. هانز هنريش شيدر:

يصف بدوى شيدر فى "موسوعة المستشرقين" مشيداً به وبجهده يقول: "خير وصف لهانز هنريش شيدر، هو أنه كان أوفر المستشرقين حظاً من النزعة الإنسانية بمعناها المحدد الخاص بالقرنين الرابع عشر والخامس عشر.. اتجه إلى بيان الأصول الإيرانية لبعض المعانى أو النظريات فى التصوف الإسلامى وتمخض ذلك عن بحثه الممتاز بعنوان "نظرية المسلمين فى الإنسان الكامل" (٢٤). وقد ترجمه بدوى كما ترجم له دراسته عن "الشرق والتراث اليونانى".

١- "روح الحضارة العربية" ترجمة لبحث شيدر "الشرق والتراث اليونانى" مجلة الحضارة القديمة، المجلد الرابع (٢٥).
٢- "نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعري". وأصله محاضرة ألقىت أمام شعبة برلين للجمعية الشرقية الألمانية فى ٢٦ نوفمبر

١٩٢٤، وهو يدور حول الكشف عن الارتباط الوثيق فى تاريخ الأفكار بين الدراسات الإيرانية والإسلامية". ويشمل بعد التمهيد عن الإسلام والإيرانية والهلينية الموضوعات الآتية: الإنسان الأول فى الكونيات الإيرانية القديمة، التغير الثوى التشاؤمى الذى أصاب فكرة الإنسان الأول فى نظريات النجاة عند الغنوصيين، قبول النظرية فى الغنوص الإسلامى، الصورة الكلاسيكية لنظرية الإنسان الكامل عند ابن عربى، ويبين أن الإنسان الكامل مقصداً سائداً فى أسلوب التعبير فى الشعر الغنائى الفارسى مع ملحق بنشيد مانوى (٢٦).

هـ - كولو ألفونسو نلينو:

ومكانة نلينو بين المستشرقين جميعاً مكانة ممتازة، لا يساويه فيها غير جولدتسيهر ونيلدكه، وهو يمتاز عن جولدتسيهر بدقته العلمية وسعة إطلاعه على مختلف المسائل الإسلامية والغربية. ويذكر بدوى تدريسه بالجامعة المصرية، وتأثيره الكبير على تكوين الأدباء فى مصر خاصة طه حسين أنبغ طلاب الجامعة المصرية الذى يتضح أثر نلينو عليه فى "الأدب الجاهلى" (٢٧). ويشير بدوى فى موسوعته إلى دراساته الخاصة بأصل تسمية المعتزلة واسم القدرية، والمقالة الخاصة بفلسفة ابن

سينا، وهل هي شرقية أم إشراقية، وهي المقالات التي ترجمها في "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية"، وغيرها وقد ترجم له بدوى الدراسات التالية:

١- بحوث في المعتزلة " أ: أصل تسميتها"، "ب: اسم القدريّة"، "ج: الصلة بين مذهب المعتزلة، ومذهب الإباضية المقيمين في أفريقيا الشمالية.

د- "حول فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ عن القرآن". وقد ظهرت هذه البحوث في مجلة الدراسات الشرقية، المجلد السابع، روما ١٩١٦، وقد ترجمها بدوى في كتابه التراث اليوناني (ص ١٧٣-٢١٧).

٢- "تعليقات صغيرة على ابن المقفع وابنه" نشرت في مجلة الدراسات الشرقية بالإيطالية ج ١٤. ونجدها في: "تاريخ الإلحاد في الإسلام" (ص ٦٤-٧١).

٣- "محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية" ظهر هذا البحث في "مجلة الدراسات الشرقية" المجلد العاشر، عام ١٩٢٥ بعنوان: "حكمة ابن سينا الشرقية- أو الإشراقية" "التراث اليوناني (ص ٢٤٥-٢٩٦).

و- أجنّس جولدتسيهر:

وحين نتناول موقف بدوى من جولدتسيهر نجد تبديلاً واضحاً بين

موقفين أساسيين: الأول، مؤيداً في التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، وفيه يعلى من قدر المستشرق اليهودي مبيناً أفضاله التي لا تحصى على الدراسات الإسلامية، بحيث نجد أنفسنا وكأننا نقرأ شعراً يتغزل في هذه الشمس الساطعة ونورها ودفئها وأشعتها التي تضيئ، وهذا الموقف المبكر ١٩٤١م يختفي تماماً مع الكتابات الأخيرة- التي يحلل فيه

بدوى جولدتسيهر وغيره في القضايا الدينية والعقائد- التي صدرت عام ١٩٨٩، ١٩٩٠ وفيها نجد التحليل الدقيق والهجوم الحاد على الرجل الذي أراد رد كثير من عقائد الإسلام وتشريعاته إلى اليهودية، وسنعرض هنا للموقف الأول، ثم نتناول في الفقرة الثالثة نقد بدوى له.

ظل جولدتسيهر أكثر من ربع قرن شمساً ساطعة، استمرت قرسل في عالم البحوث الإسلامية ضوءاً يبدد قليلاً ما يحيط بنواحي الحياة الدينية الإسلامية من ظلام، وينير السبيل أمام الباحثين في الوثائق التي سجلت فيها تلك الحياة، وينمو على حرارته جيل ضخّم ممن كانوا بالأمس القريب، أو ممن هم اليوم أئمة المستشرقين^(٢٨). ويعلى بدوى في كتابه "التراث اليوناني" من شأن

جولدتسيهر فقد "كان لديه نوع من التجربة الروحية الباطنة استطاع عن طريقها أن ينفذ في النصوص والوثائق، كي يكشف من ورائها الحياة التي تعبر عنها النصوص، ويتبين التيارات والدوافع الحقيقية. فهو إذ قام بنقد الحديث - كما يخبرنا بدوى - فليس ذلك كي يبين أنه موضوع أو غير موضوع، وإنما لكي يدرك الميول المخفية والأهواء المستورة التي يعبر عنها أصحابها فيما يضعون أو يروون من حديث" (٢٩).

تأمل اللغة التي كتب بها بدوى في موسوعته عنه يقول: "يشاء الله أن يهب الإسلام من الأوروبيين من يؤرخون له كسياسة فيجيدون التأريخ، ومن يبحثون فيه كدين وحياة روحية فيتعمقون هذا البحث، ويبلغون الذروة فيه أو يكادون.. وكان سيد الباحثين فيه من الناحية الدينية خاصة والروحية عامة اجنتس جولدتسيهر" (٣٠).

أما عن منهجه فقد كان يقبل على النصوص وفي عقله جهاز من المقولات والصور الإجمالية، يحاول تطبيقها على هذه النصوص، والتوفيق بينها وبين ما يوحى به ظاهر النص، يتلاءم وهذه الصورة الإجمالية.

ويبين بدوى في مقارنة دقيقة أن جولدتسيهر يختلف عن نلينو من ناحية

وعن بيكر (كارل هنريش) من ناحية أخرى، بينما منهج جولدتسيهر استدلالى يعتمد على البصيرة والوجدان، نرى منهج نلينو منهجاً استقرائياً خالصاً، كل اعتماده على النصوص لا يكاد يخرج منها إلى النتائج الواسعة.. كما أنه يختلف من ناحية ثانية عن بيكر في أن بيكر لم يكن يجتاط كثيراً في استخدام الوجدان والبصيرة.

وكتابه "محاضرات في الإسلام" ١٩١٠ هو كما يقول بدوى: "صورة كاملة متناسبة الأجزاء للحياة الروحية في الإسلام". أما في كتاب "اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين" فهو يقدم لنا في الظاهر تاريخاً حياً لتفسير القرآن، بينما هو في الحقيقة إنما يعرض لنا فيه مرآة صافية انطبعت فيها صورة قوية واضحة للحياة الروحية طوال ثلاثة عشر قرناً عند الملايين من المسلمين" (٣١).

وقد ترجم له بدوى الأعمال التالية:

١- "موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل". وقد نشر هذا البحث في "مباحث الأكاديمية الملكية البروسية" عام ١٩١٥. القسم الفلسفى التاريخى، العدد ٨ (٣٢).

٢- العناصر الأفلاطونية المحدثه والغنوصية في الحديث "ظهر هذا البحث في مجلة الاشوريات Z.A. المجلد

٢٨ عام ١٩٠٩. وكلا العاملين نشرهما بدوى فى التراث اليونانى ١٩٤١.. صفحات ١٢٣-١٧٢، و٢١٨، ٢٤١ (٣٣).

وقد ترجم له عدة نصوص فى كتاب "دراسة المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلى ١٩٧٩ وهى:

٣- "مقدمة لديوان جرول بن أوس الخطيئة"؛ لقد نشر جولدتسيهر ديوان الخطيئة بمجلة ZDMG المجلد ٤٦ عام ١٨٩٢، وقدم لهذه النشرة بهذه المقدمة. ٤- "جن الشعراء" وقد نشر أولاً بمجلة ZDMG المجلد ٤٥ سنة ١٨٩١، ثم فى أعماله الكاملة، الجزء الثانى ١٩٦٨.

٥- "تعليقات على دواوين القبائل العربية". وقد نشرت أولاً فى مجلة IRAS عام ١٨٩٧، ثم فى أعماله الكاملة الجزء الرابع (٣٤).

ز- ماكس مايرهوف:

يصف بدوى مايرهوف "طبيب العيون المشهور فى القاهرة" بأنه من أعظم الباحثين فى تاريخ الطب والصيدلة عند العرب.. قوى الصلات ليس فقط بالأجانب فى مصر، بل وأيضاً بالنابهيين من رجال الأدب والفكر والسياسة من المصريين. ويؤكد بدوى على صلته القوية به يقول: "وان

أنس لا أنس حسن استقباله لى وأنا شاب فى الثانية والعشرين، حيث ذهبت إليه فى عيادته بتوصية من باول كرواس للحصول منه على نسخة من مقاله "من الإسكندرية إلى بغداد" كى أترجمه.. ولا يزال هذا البحث أفضل ما كتب فى موضوعه رغم التقدم الهائل فى هذا الميدان؛ لأنه يعطى نظرة عامة لكيفية انتقال التراث اليونانى الطبى إلى الإسلام، ويتناول بإيجاز أشهر المترجمين والعلماء العرب حتى القرن الرابع الهجرى (٣٥). وقد ترجم بدوى فى التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية هذا العمل:

"من الأسكندرية إلى بغداد: بحث فى تاريخ التعليم الفلسفى والطبى عند العرب" وقد ظهر هذا البحث فى "محاضر جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم، قسم الدراسات التاريخية الفلسفية، المجلد ٢٣ سبتمبر ١٩٣٠ فى بدوى (ص ٣٧-١٠٠) (٣٦).

ح- كارل هنريش بيكر:

والمستشرق و السياسى الألمانى بيكر K.H.Bekker عالم واسع الأفق بارع فى فهم الناس، شامل النظرة نحو الأشياء محيطة بالأحوال السياسية والاقتصادية التى يضطرب بها عصره، خبير بالشئون الاجتماعية والدينية

الخاصة بالدول المستعمرة وبخاصة الإسلامية منها. دعى لكى يكون أستاذاً في المعهد الذى أنشأته الحكومة الألمانية فى همبرج لدراسة المسائل الخاصة بالاستعمار، ولتكوين طبقة من القادرين على إدارة شئون المستعمرات والخبراء بأحوال الأمم المستعمرة^(٣٧)، ولم يعلق بدوى على ذلك بل اكتفى بتقديمه، الذى أكد فيه على كونه يجمع بين العلم والسياسة. "عرفته السياسة بمعناها الرفيع أحداً من رجالها الأفذاذ النابهين، وعرفه العلم مستشرقاً وفيلسوف حضارة كان فى الطليعة من بين فلاسفة الحضارة والمستشرقين^(٣٨)".

ترجم بدوى دراسته "تراث الأوائى فى الشرق والغرب" وهو محاضرة كان قد ألقاها بيكر فى جمعية الامبراطور فلهم بربلن فى مارس ١٩٣١، وطبعت بليزج فى نفس العام. [راجع بدوى التراث اليونانى.. ص ٣-٢٣].

ط- فرانثيسكو جايربيلى:

كبير أساتذة اللغة العربية وأدائها فى جامعة روما، برز فى دراسة الشعر العربى، وفى تحقيق التاريخ الإسلامى. ترجم له بدوى "زندقة ابن المقفع" فى كتابه "تاريخ الإلحاد فى الإسلام" [ص ٤٠-٥٣].

"زندقة ابن المقفع" وهو فصل من دراسة أوسع بعنوان "مؤلفات ابن المقفع" نشر فى مجلة الدراسات الشرقية المجلد ١٣ عام ١٩٣٢^(٣٩).

ى- أسين بلاثيوس:

يعرض بدوى فى مقدمة ترجمته لكتاب أسين بلاثيوس عن ابن عربى لحياته ومؤلفاته وخصائص أبحاثه، وينتقد إسرافه فى استخدام منهج التأثير والتأثر فى بيان صلات الفلسفة والتصوف الإسلامى بما يسبقها وتأثيرها على اللاحقين، راجع مادة بلاثيوس فى بدوى [ص ٧٥-٨١].

"ابن عربى: حياته ومذهبه" ترجمة ودراسة، القاهرة ١٩٦٧^(٤٠). وهو يناقش أفكار بلاثيوس فى دراسته "أوهام حول الغزالي" وذلك فى زعمه بتأثر الغزالي والمسيحية، وذلك فى المجلد الثالث من كتابه المذهب الروحى عند الغزالي ونزعتة المسيحية^(٤١).

ك- نيلدكه Naldecke:

يعد نيلدكه (١٨٣٦-١٩٣١) شيخ المستشرقين الألمان غير مدافع، وقد أتاح له نشاطه الدائب وألمعية ذهنه وإطلاعه الواسع على الآداب اليونانية وإتقانه التام لثلاث من اللغات السامية مع استطالة عمره حتى جاوز الرابعة والتسعين- أن يظفر بهذه المكانة ليس فقط بين

المستشرقين الألمان، بل بين المستشرقين جميعاً^(٤٢). هذا الموقف سيتغير كلية في كتابات بدوى المتأخرة، كما يتضح في عرضنا له في الفقرة الثالثة من هذا البحث، ويشير بدوى إلى كتاباته، خاصة (أبحاث لمعرفة شعر العرب القدماء) والبحث الأول فيه هو الذى قدم بدوى ترجمته في كتابه "دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي" "من تاريخ ونقد الشعر العربى القديم". [بدوى ص ١٧-٤٠].

ل- دفيد صموئيل مرجوليث:

يتخذ بدوى موقفين تجاه مرجوليث، أو قل موقف مزدوج، يتمثل فى الإشادة بأعماله وتحقيقاته فى الأدب العربى من جهة، وانتقاده بشدة فى دراساته عن الإسلام. وهو ما سيتبلور فى دراساته المتأخرة التى توضح لنا موقفه النهائى من المستشرقين، فقد كتب عن "محمد ونشأة الإسلام" ١٩٠٥ ثم الإسلام، وألقى محاضرات عن "تطور الإسلام فى بدايته" ونشرت عام ١٩١٤، هذه الدراسات كما يقول بدوى: كانت تسرى فيها روح غير علمية ومتعصبة مما جعلها تثير السخط عليها ليس فقط عند المسلمين، بل وعند كثير من المستشرقين^(٤٣). إلا أن نزاهته وموضوعية بدوى جعلته يشيد

بمرجوليث فى مجالات أخرى، يقول: "إن فضل مرجوليث الحقيقى ينبغى أن يلتبس لافى هذه الأبحاث- السابقة- المغرضة، بل فى نشراته الكثيرة، وعلى رأسها نشرته لكتاب معجم الأدباء لياقوت ولرسائل أبى العلاء المعرى^(٤٤)". وقد ترجم له بدوى "نشأة الشعر العربى" نشرت هذه المقالة فى مجلة الجمعية الآسيوية الملكية عدد يوليو ١٩٢٥. ونشرها بدوى [فى دراسات المستشرقين ص ٨٧-١٢٨].

م- دراسات أخرى حول الشعر الجاهلى وهى:

- ١- "ملاحظات على صحة القصائد العربية القديمة". تأليف هـ. الفرت.
- ٢- "فى مسألة صحة الشعر الجاهلى" أ. برونيش.
- ٣- "الرواية والرواة عند العرب" تأليف أوجست اشبرنجر.
- ٤- "التأثيرات الوراثة والمشاكل التى تضعها رواية "الشعر العتيق" تأليف ريجى بلاشير، نشرت فى مجلة، "دراسات عربية وإسلامية، ليدن، أبريل ١٩٦٥.
- ٥- "استعمال الكتابة لحفظ "الشعر العربى القديم" تأليف ف. كرنكوف. نشر فى المجلد التذكارى "من الدراسات

الشرقية" مهدي إلى أدورد براون،
كمبرديج ١٩٢٢ (٤٥).

ثانياً: من الترجمة والمماثلة إلى النقد
والمقابلة:

ذكرنا - في تمهيدنا السابق - أننا
بصدد تقديم قراءة ثانية لموقف بدوى
من المستشرقين، وحددنا مواقف ثلاثة
تميز تعامله مع كتاباتهم. وقد عرضنا في
دراسة سابقة متابعة بدوى لهم، وإعجابه
بأعمالهم، والتماثل مع موقفهم من
التراث؛ وهو ما يظهر في عدد كبير من
الترجمات السابقة التي نقلها في مرحلة
مبكرة من حياته لكل من كرواس،
وماسينيون، ونلينو، وماكس مايرهوف،
إلا أننا نجد تحولاً في موقفه من هؤلاء
المستشرقين، حيث أعاد النظر في عدد
من الأحكام التي أصدرها على أعمال
هؤلاء، مثل موقفه من جولدتسيهر.
وفي هذا التوجه الجديد نجد قد يشيد
بمستشرق في موقف، أو بحال، أو
موضوع في الوقت الذي ينتقده في
موقف أو بحال آخر؛ نجد ذلك في
موقفه من مرجليوث، وهو توجه يميز
كتابات بدوى في مرحلة تالية في
حياته، تمتد لفترة طويلة منذ الستينيات
وحتى عام ١٩٨٤ تاريخ صدور
"موسوعة المستشرقين"، وهذا التوجه

يختلف عن المرحلة الأولى من حياته
العلمية "المماثلة" مع أعمال المستشرقين،
كما يختلف عن المرحلة الأخيرة التي تبدأ
من عام ١٩٨٩ بصدر أعماله ضد
الكتابات الاستشراقية المغرضة التي
تهاجم الإسلام ونبیه، وهي مرحلة
"المقابلة" والتضاد، ضد أعمال ومناهج
المستشرقين، ونتائج أبحاثهم، وهي
مرحلة يغلب عليها النقد الديني، والنقد
الديني المضاد. وبالطبع لا تمثل هذه
المرحلة الوسطى انقطاعاً تاماً عن موقفه
السابق؛ ففيها كثير من الأحكام العلمية
الموضوعية التي تشيد بأبحاث وتحليلات
المستشرقين، كما لا تختلف اختلافاً
جذرياً عن المرحلة الأخيرة من كتاباته،
ففيها نجد بذور نقده الأخير
للمستشرقين، إلا أنها تتميز عن هذين
الموقفين بشراء، وخصوبة، وتعدد
الأحكام التي يصدرها على أعمال
المستشرقين، بحيث تمثل مرحلة وسطى
ذات خصائص متميزة وبلغة تختلف عن
لغة الإعجاب الشديد في المرحلة الأولى،
ولغة الهجوم العنيف في المرحلة الأخيرة؛
إنها لغة هادئة، موضوعية، منصفة،
محاييدة لا تطلق أحكاماً عامة، بل تتعامل
مع كل عمل وكل مستشرق على حدة
تنصف وتشيد بأصحاب الجهود العلمية
الجادة، وتدين وتنقد بشدة المواقف غير

العلمية، ونستطيع أن نميز بين عدة أنواع من الإدانة يصدرها بدوى على أعمال هؤلاء المستشرقين، فهو يدين بعضهم لأسباب أيديولوجية سياسية؛ لانغماسهم فى مواقف سياسية استعمارية ضد مصر والعرب، أو يدين البعض لأسباب دينية فى فهم الإسلام وتحريف بعض حقائق التاريخ الإسلامى، أو لأسباب علمية تتعلق بالفهم واللغة والتحليل العلمى للتراث العربى الإسلامى.

فى هذا الموقف النقدى الموضوعى الذى يمثل مرحلة وسطى فى كتابات بدوى عن المستشرقين يتوارى فهمه لهم باعتبارهم "معلمى الإنسانية.. أساتذتنا المستشرقين" ويظهر التحليل النقدى بأشكاله الثلاثة السياسى والدينى والمعرفى- وإذا كانت دراستنا "الصوت والصدى" توضح موقف المائلة معهم، الذى يتضح فى الفقرة الأولى من بحثنا الحالى، الذى تناولنا فيه ترجماته لكتابات المستشرقين، والفقرة التالية عن "المقابلة" مع تحليلاتهم وكتاباتهم، فإن الفقرة الحالية تمثل المرحلة الانتقالية التى تعبر عنها كتابات بدوى- فى "موسوعة المستشرقين"- النقدية الموضوعية، والتى نستطيع تحديدها فى عدة نقاط هى:

١- الإشادة بأعمال المستشرقين ونتائج أبحاثهم.

٢- تصحيح الأخطاء العلمية والتحليل الموضوعى لدراساتهم.

٣- إدانة التوجهات السياسية والتعصب الدينى فى كتاباتهم.

وسنناقش كل نقطة من هذه النقاط؛ لبيان موقف بدوى الموضوعى الذى يمثل هذه المرحلة الوسطى من أعمال مفكرنا العربى من كتابات المستشرقين.

١- إذا كانت هذه المرحلة تمثل انتقالاً فى موقف بدوى، فهى تحمل بعض آثار المرحلة الأولى التى يربط فيها بدوى بين أعماله وأعمال المستشرقين؛ حيث يحدده يحيل فى كثير من مواد موسوعته، وعند حديثه عن كثير من هؤلاء - إلى أعماله التى تحمل نفس الاهتمامات، وتدور حول نفس الموضوعات، أو التى تعتمد على نفس المصادر والمخطوطات.

يذكر بدوى فى حديثه عن المستشرق الألمانى زنكر Zenker (ت ١٨٨٤) أنه نشر ترجمة لكتاب "المقولات" لأرسطو عن المخطوط المشهور رقم ٨٨٢ عربى (ت ٢٣٣٥ عربى فى فهرس رسلان) وهو المخطوط الذى نشرناه كله، ومعظمه لأول مرة فى كتابنا "منطق أرسطو" فى

ثلاثة أجزاء القاهرة ٤٧-٤٩-١٩٥٢، وقد صدرت نشرة زنكر في ١٨٤٦^(٤٦). ويشير إلى نشرته لترجمة أورسيوس العربية بعنوان "تاريخ العالم" بيروت ١٩٨١ في سياق تناوله لأبحاث دلافيد Della vida أثناء مقامه في أمريكا وإطلاعها على المخطوطات، وكان من ثمرتها بحث طويل بعنوان "الترجمة العربية لتواريخ أورسيوس"^(٤٧). وكذلك يبين بدوى اهتمام جاينجوس Gayangas (١٨٠٩-١٨٩٧) بالأدب الأسباني في "العصر الوسيط ونشره كتاباً بعنوان "كتب الفروسية" مدريد ١٨٥٧، وهو نشرة نقدية لنص قصة أماديس "الغالي"، ويشير لمقدمة ترجمته لـ "دون كيخوته" القاهرة ١٩٦٤^(٤٨). وحين يعرض لـ "سوميز" يحيل إلى كتابه "مسكويه: الحكمة الخالدة" القاهرة ١٩٥٢^(٤٩). وفي تناوله للمستشرق الألماني اليشمان يخبرنا بعثوره على نسخة مخطوطة من جاويدان خرد (الحكمة الخالدة) لمسكويه، وفيه ترجمة عربية "للغز قابس"، وعلى الأشعار الذهبية المنسوبة إلى فيثاغورس، وقيامه (اليشمان) بتحقيق هذا النصيحة وترجمتها إلى اللاتينية، ويحيل إلى نشرته وتصديره لنفس العمل^(٥٠). وحين يذكر يوحنا الاشيلي يشير إلى أعماله، ومنها "في

الخير المحض" المنسوب إلى أرسطوطاليس، ويشير إلى كتابه: "الأفلاطونية المحدثه عند العرب" القاهرة ١٩٥٤ م. وفي مادة بوكوك يذكر أنه بعد ترجمته اللاتينية لرسالة "حي بن يقظان" توالى الترجمات الأوربية لهذه الرسالة الأصيلة الفريدة، "وقد ذكرناها تفصيلاً في كتابنا بالفرنسية "تاريخ الفلسفة في الإسلام"، الجزء الثاني، باريس، ١٩٧٢^(٥١). وحين يتحدث عن المستشرق الألماني كوزجارتين (١٧٩٢-١٨٦٢) يذكر علاقته بجوته، إذ كان يترجم له قصائد عربية، وكان جوته يعيد صياغتها شعراً، وقد ضمنها في "الديوان الشرقي للمؤلف الغربي"، راجع ترجمتنا له القاهرة عام ١٩٦٧^(٥٢). ونفس الأمر في حديثه عن فلهلم ألفرت (١٨٢٨-١٩٠٩)، يشير إلى كتابه "ملاحظات على صحة القصائد العربية الجاهلية". وقد ترجم بدوى في كتابه: "دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي"، الفصل الأول منه؛ وهو كتاب يعلى فيه من جهود المستشرقين ومنهجهم وتحليلاتهم للشعر الجاهلي مقابل الدراسات العربية التي ينتقدها بشدة، وفند المواقف المختلفة التي هاجمت طه حسين في دراساته حول الشعر الجاهلي^(٥٣).

ويذكر لـ روسي Rossi (١٨٩٤ - ١٩٥٥) المستشرق الإيطالي الذي اهتم بتاريخ ليبيا بحث "حكم الأسبان وفرسان مالطة في طرابلس في الفترة من ١٥١٠ إلى ١٥٥١" وأنه خص هذا الكتاب بعرض مسهب في "مجلة كلية الآداب بالجامعة الليبية"، المجلد الثالث، بنغازي ١٩٦٩ ويحيل القارئ إليه^(٥٥).
و حين يتحدث عن أوجست ملر Muller (١٨٤٧-١٨٩٢)، يأتي ذكر جوشه Gosche صاحب الدراسات عن مؤلفات الغزالي، فيشير إلى كتابه "مؤلفات الغزالي" القاهرة ١٩٦١^(٥٦).

وهو يشيد بأعمال هؤلاء المستشرقين، ويمتدح تحقيقاتهم، وأبحاثهم، ويبين أن رمبولدي G.B. Rampoldi أول إيطالي عني بالتاريخ الإسلامي، كان ذا نزعة عقلية جعلته متحرراً من الأحكام السابقة المغرضة عن الإسلام. ولهذا كتب عن حياة النبي ورسالته دون تحامل سابق، وإن كان بروح عقلية استبعدت كل الخوارق والمعجزات. كذلك نجده لا يسكت عن المخازي التي ارتكبتها الصليبيون، خصوصاً في الحملة الصليبية الأولى لما أغرقوا قبر المسيح بالدماء ولم يراعوا له حرمة^(٥٧).

و حين يعرض للمستشرق الانجليزي سيل (١٦٩٧-١٧٣٦) يبين أنه كان منصفاً للإسلام- بريئاً- رغم تدينه المسيحي- من تعصب المستشرقين المسيحيين وأحكامهم الزائفة، فلم ينكر نبوة النبي محمد؛ وذلك لأنه كان من أنصار نزعة التنوير التي انتشرت في أوروبا في تلك الفترة^(٥٨).

ونفس الموقف يتخذه من أعمال ريلاند Reeland المستشرق الهولندي، ويعرض لأهم مؤلفاته "في الديانة المحمدية" الذي كتبه باللاتينية. وهو ينقسم إلى قسمين:

الأول: هو تحقيقه لكتاب موجز في العقائد الإسلامية، وترجمه إلى اللاتينية مع تعليقات وفيرة، وبهذا يعطي للقارئ الأوربي عرضاً أميناً للعقيدة الإسلامية كما يفهمها المسلمون.

والقسم الثاني: يفحص عن بعض الآراء الباطلة- المنتشرة في أوروبا منذ العصر الوسيط حتى القرن السابع عشر- عن الإسلام، والقرآن والسنة المحمدية، ويحاول تصحيحها استناداً إلى القرآن والسنة ومؤلفات المسلمين. وهو بهذا عند بدوى أول أوربي حاول تبرئة الإسلام من التهم الباطلة التي اخترعها الكتاب الأوربيون، وشوهوا بها حقيقة الإسلام. ويشير بدوى إلى أنه كتب

بالفرنسية بحثاً مفصلاً عن موقف ريلاند من الطعن في القرآن بمناسبة الآية: ﴿يَا أُخْتُ هَارُونَ﴾. وهو ما سيتحدث عنه بعد ذلك بالتفصيل في المرحلة التالية^(٥٩).

وكذلك شاخت Schacht (١٩٠٢-١٩٦٩) الذي كان حريصاً على الدقة العلمية في عرض المذاهب الفقهية، وفي دراسة أمور الفقه بعامة، مبتعداً عن النظريات العامة والآراء الافتراضية التي أولع بها أمثال جولدتسيهر وسانتيلانا، ممن كتبوا في الفقه الإسلامي، ولهذا كانت دراسات ومؤلفات شاخت أبقى أثراً وأقرب إلى التحقيق العلمي وأوثق وأجدي^(٦٠). ويشيد بكل من: نيلدكه Naldecke (١٨٣٦-١٩٣١) شيخ المستشرقين الألمان غير مدافع، ونيكلسون Nickolson (١٨٦٨-١٩٤٥) - الذي يعد عنده بعد ماسينيون أكبر الباحثين في التصوف الإسلامي^(٦١). ويشير إلى مؤلفات نيرج Nyberg (١٨٨٩-١٩٧٤) ورسالته للدكتوراه عن "المؤلفات الصغرى لابن عربى" ويصفها بأنها من أجل الأعمال في باب التصوف الإسلامي، وإلى نشرته الممتازة لكتاب "الانتصار والرد على ابن الرواندى الملحد"^(٦٢). الذى زوده بتعليقات مفيدة للغاية، وتكاش

Tkatsch (١٨٧١-١٩٢٧)، وأهم أعماله تحقيق الترجمة العربية لكتاب فن الشعر لأرسطو، وأن عمله من أجل الأعمال الفيلولوجية^(٦٣). ويفيض في بيان تعمق ريسكه Reiske (١٧١٦-١٧٧٤)، ويشيد بنشره لمعلقة طرفة التي كانت فتحاً جديداً عظيماً في ميدان الدراسات العربية، وكيف ربأ بنفسه أن يصنع صنيع أستاذه أسخولتزر الذى كان يتهرب من الصعوبات في النصوص العربية إذا وجد كلمات لا يفهمها، فإنه كان يحذفها في صمت، أو غيرها اعتباطاً. ويضيف أن ريسكه الذى وجد الناشرين للنصوص اليونانية يتهافون عليه لم يجد ناشراً واحداً يقبل أن ينشر له كتبه في ميدان الدراسات العربية، فاضطر أن ينشر ما نشر من ذلك على نفقاته الخاصة. ومن هنا ظلت أحواله المالية سيئة "ذلك أن اللاهوتيين يغيضونه أشد بغض؛ لأنه مجد الإسلام، ولم يرافتهم على أكاذيبهم واتهاماتهم الدينية للنبي محمد وللإسلام بعامة، ويستشهد بقول فوك عنه: "لقد كان متهماً عند اللاهوتيين بأنه حر التفكير، ولم يسايرهم في ادعائهم أن محمداً كان نبياً زائفاً وغشاشاً، وأن ديانتَه خرافات مضحكة، ولم يشأ أن يقسم تاريخ العالم إلى نصفين، نصف مقدس ونصف

دنيوى، بل وضع العالم الإسلامى فى قلب التاريخ العالمى، وفوق ذلك كان يعبر عن آرائه هذه بصراحة تامة، دون أن يحفل بما عسى أن يترتب عليه من نتائج، فجلب عليه الكساد^(٦٤).

٢- والسمة الثانية التى تميز هذه المرحلة، وتوضح خصائص هذا الموقف النقدى: هى التحليل الموضوعى لدراسات المستشرقين، والتى تظهر فى تصحيح أخطائهم العلمية من جهة، وبيان أين أصابوا أو فيما أخطأوا، بينما نجده يشيد بدقة أعمال مستشرق ما، وفى نفس الوقت ينتقده فى جوانب أخرى، فالأحكام التى يصدرها على كل مستشرق لا تسرى على أعماله جملة، بل على المنهج، والتحليلات، والنتائج لكل عمل على حدة، ويمكن تفصيل ذلك على الوجه التالى:

حين يعرض بدوى لاسكاليجير Scallger (١٥٤٠-١٦٠٩) يصفه بأنه مستشرق، وفيلولوجى كلاسيكى فرنسى عظيم- وبعد أن يعرض مؤلفه يرى أنه فيما عدا كتابه "فى إصلاح الأزمنة" ١٥٨٣، فإننا لا نعثر لديه على ما يدل على أنه سار فى الدراسات العربية والشرقية بعامة شوطاً بعيداً، ولهذا نعجب كيف وصفه أرنيوس بأنه الأول بين المستعربين Primus

arabisantium، والحقيقة أن أهميته كمستشرق ضئيلة، وإنما هو فى المقام الأول عالم فذ فى الدراسات الكلاسيكية^(٦٥).

ويشير إلى كتاب بوكوك Pococke (١٦٠٤-١٦٩١) "لح من أخبار العرب"، وهو أول كتاب يطبع فى أكسفورد بخروف عربية. وأن أهمية الكتاب تقوم فى التعليقات المفيدة جداً التى زود بها بوكوك نص ابن العبري. ونصف هذه التعليقات تتناول العرب قبل الإسلام، أما التعليقات الخاصة بالنبي محمد فقليلة، وتتسم بالتحيز والتعصب البغيض، وهو أمر لا يستغرب من مبشر نذر نفسه، للتبشير فى بلاد الإسلام^(٦٦).

وفى تناوله لهاملتون جب H. Gibb (١٨٩٥-١٩٧١) يشير إلى أنه نال فى حياته كثيراً من ألقاب التشريف التى لا يستحقها علمياً، وأن شهرته فوق قيمته العلمية، وإنتاجه أدنى كثيراً من الشهرة التى حظى بها لأسباب كلها بعيدة عن العلم. وما كتبه عام ١٩٢٦ بعنوان "الأدب العربى" هو كتيب صغير سطحى تافه قصد به إلى القراء الإنجليز، وعمله الخلق بالذكر- فى مجال التاريخ الإسلامى- هو الكتاب الذى ألفه بالإشتراك مع هارولد بورون بعنوان

"المجتمع الإسلامى والغرب: المجتمع الإسلامى فى القرن الثامن عشر" والكتاب عرض عام لم يقم على الوثائق من المحفوظات. ولهذا كانت قيمته العلمية ضئيلة إذا ما قورن بالدراسات العديدة فى نفس الموضوع، والتي اعتمدت أساساً على الوثائق والمحفوظات، ولكن هذا هو طابع كل ما كتبه جب^(٦٧).

وتظهر موضوعيته فى تقييمه لأعمال اشتنيش-سيندر M. Steinschneider (١٨٦١-١٩٠٧) خاصة "الترجمات العربية عن اليونانية" ١٨٩٧، يقول بدوى: "على الرغم من أن معظم المعلومات الواردة فيه قد صارت عتيقة بفضل ما قمنا نحن به من نشرات ودراسات فى هذا المجال، فإنه لا تزال له بعض الأهمية فيما يتصل بالعلوم الرياضية والطبيعية".

والكتاب الثانى فى نفس الميدان: هو "الترجمات الأوربية عن العربية" ١٩٠٤-١٩٠٥، وقد صار هو الآخر عتيقاً بفضل تقدم الدراسات فى هذا المجال، ولكن لا يوجد حتى الآن كتاب جامع يتناول نتائج البحث حتى اليوم، إنما هى دراسات متفرقة مشتتة، وعسى أن نقوم بذلك قريباً^(٦٨).

ويبين بدوى أن كرنكوف Krenkow (١٨٧٢-١٩٥٣) اتصل بدائرة المعارف العثمانية، التى تتولى، ولا تزال نشر كتب إسلامية فى مختلف فروع العلوم الإسلامية، أو أنه نشر ضمن مطبوعاتها نشرات يعوزها التحقيق النقدى، ولم يكن الذنب ذنبه بل ذنب للمشرفين على هذه الدائرة إذ جردوا نشراته من الأجهزة النقدية، والتعليقات، والقراءات، وكان خيراً له ولسمعته أن ينأى بنفسه عن نشر شئ ضمن مطبوعات هذه الدائرة، ولهذا سنهمل ذكر ما نشره فيها^(٦٩).

ويظهر على امتداد الموسوعة نقد بدوى لبعض ما أورده المستشرقين من معلومات ووقائع خاطئة فى كتاباتهم؛ حيث ينتقل بدوى من موقف الناقل إلى موقف الند مناقشاً مراجعاً مصححاً. فهو يصحح خطأ أربرى A.J. Arbery (١٩٠٥-١٩٦٩) فى نشرته لكتاب "النبات" المنسوب لأرسطو، موضحاً أنه فى الحقيقة لنقولاًوس^(٧٠). ويبين أن إيرينيوس Th. Erpenius (١٥٨٤-١٦٢٤) فى نشرته "أمثال لقمان الحكيم وبعض أقوال العرب" ألحق بها خرافات منسوبة إلى لقمان الحكيم، هى فى الواقع تعديل لخرافات أيسوفوس

اليوناني، حرره كاتب نصرى مصرى
مجهول^(٧١).

وفى حديثه عن رتر Ritter
(١٨٩٢-١٩٧١) يبين أنه اشترك مع
فالتر فى نشر رسالة الكندى "فى دفع
الأهزان" ١٩٣٨ "وأن هذه النشرة
حافلة بالأخطاء التى نبه عليها فى نشرته
المحققة لهذه الرسالة ضمن كتاب "رسائل
فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه
وابن عدى"^(٧٢).

ويصحح خطأ فلوجل Flügel
(١٨٠٢-١٨٧٠) الذى نشر تحت
عنوان "مؤنس الواحد" نصاً ظنه أنه هو
كتاب "مؤنس الواحد" لابن منصور
الثعالبي، لكنه فى الحقيقة كما بين
جلدميستز هو فصل من "محاضرات"
الراغب الأصفهاني^(٧٣). ويذكر أن
لاندبرج (١٨٤٨-١٩٢٤) أصدر
كتاب "لغة بدو قبيلة عنزة"، ولكن
قيمه ضئيلة؛ لأن الرجل الذى اعتمد
عليه لاندبرج لم يكن بدوياً من قبيلة
عنزة، بل فلاحاً نصرانياً من حوران،
ولهذا انتقده كانتنوا^(٧٤).

ويرى بدوى أن ريو (ت: ١٨٦٧)
الذى خلف سيلفستر دى ساسى كان
بعيداً عن بلوغ مرتبة سلفه، إذ لم يكن
عالماً باللغة العربية بوصفها لغة إلى درجة
كبيرة، ولم يستطع التأليف بالعربية. بل

ولا الكلام الصحيح الجارى بهما^(٧٥).
وأن إبراهيم الحقلانى (المارونى) نشر فى
١٦٤١ مقتطفات من كتاب "مقاصد
حكمة فلاسفة العرب" تأليف قاضى مير
حسين الميودى فى نصها العربى،
وزودها بالشكل الملىء بالأغلاط، مما
يدل على جهله الفاحش باللغة
العربية^(٧٦). ويدحض زعم بابت (دافيد)
الذى اهتم بدراسة اللغة العربية التى
كتبت بها وثائق "جيزة" مصر القديمة،
وترجم بعض الوثائق إلى العبرية
الحديثة- أن الأغلاط اللغوية الفاحشة
فى هذه الوثائق ليست أغلاطاً، بل تمثل
اللغة الحية" فى عصرها. موضحاً أن هذا
الزعم باطل سخيف، وأن جهل اليهود
الذين كتبوها باللغة العربية ونحوها هو
السبب فى وقوعهم فى هذه الأغلاط
اللغوية والنحوية الفاحشة، وهو أمر
مشاهد عند اليهود فى مصر وسائر
البلاد العربية، وقد انتشرت هذه
الدعوى -رغم ذلك- عند بعض جهال
المستشرقين، خصوصاً فى العصر
الحاضر^(٧٧).

ويصدر بدوى حكماً قاسياً على
المستشرق الألمانى هورتن Max Horten
(١٨٧٤-١٩٤٥) الذى أصدر عدداً
كبيراً من الدراسات والترجمات فى
الفلسفة وعلم الكلام "لكن قلة بضاعته

فى اللغة العربية والمصطلحات الفلسفية والكلامية العربية من ناحية، وسوء النشرات التى اعتمد عليها من ناحية أخرى - قد أصابا بالخلل وسوء الفهم وبالتالى الخطأ الترجمة" (٧٨).

وحين يذكر ترجمات القرآن الأولى إلى اللغات الأوربية، يعرض للترجمة اللاتينية الأولى، وهى تلك التى دعا إليها ورعاها بطرس المحترم ١٥٤٣، وقام بها بيلنيارد يقول: "إن بيلنيارد مشكوك فى مدى علمه باللغة العربية، بحيث لا ترى أثراً لعلمه بالعربية إلا فى حواشى قليلة فى الهامش.. وأن هذه الترجمة أقرب إلى التلخيص الموسع منها إلى الترجمة، فهى لا تلتزم بالنص دقة وحرفية ولا تلتزم بترتيب الجملة فى الأصل العربى، وإنما هى تستخلص المعنى العام" (٧٩).

ويذكر أهم إنتاج للمستشرق الألماني اليهودى هورفيتس Horovitz (١٨٧٤-١٩٣١) وهو كتابه "مباحث قرآنية" ١٩٢٦، ومنهجه فيه هو التحليل التفصيلى للغة القرآن، لكنها تحليلات ثبت ما فيها من مغالاة وافتعال، مما جعل نتائج بحثه مشكوكاً فيها منذ البداية، ومرفوضة كلها فيما بعد (٨٠).

٣- وتتمثل النقطة الثالثة فى إدانة التوجهات السياسية والتعصب الدينى،

كما تظهر فى كتابات بعض المستشرقين. وهذه النقطة بالتحديد هى مقدمة للموقف الأخير فى نقد بدوى المضاد للتوجهات الأيديولوجية الدينية لهؤلاء المستشرقين. وهو نقد فى جانب منه معرفى، وفى جانب آخر أيديولوجى، وتظهر فيه نفس السمات السابقة الموضوعية، سواء مع أو ضد هؤلاء، وذلك فى الجوانب المعرفية، بينما لا يظهر الأساس الفلسفى للنقد الأيديولوجى، سواء ضد توجهات المستشرقين الدينية أو السياسية، اللهم فقط الشعور الوطنى والقومى والدينى الذى يسيطر على ميول واتجاهات الإنسان العربى المسلم.

ففى تناوله للمستشرق الألمانى اليهودى يعقوب بارت Jackob Barth (١٨٥١-١٩١٤) يذكر أنه كان فى تحقيقه للنصوص العربية لا يتورع عن التصحيحات العنيفة، خصوصاً فيما يتصل بالشعراء القدامى. وعلى العكس من ذلك فعل بالنسبة للنصوص العبرية الخاصة بالكتاب المقدس، فإنه كان يتجنب أى تصحيح فيها.. مما جعل إنتاجه فى هذا الميدان متخلفاً جداً عن التطور الهائل الذى حدث فى ميدان نقد نص الكتاب المقدس (٨١)، ويشير إشارة ذات مغزى هام أن بارت توفى عام

١٩١٤ تاركاً ولدين: إليازر (ت: ١٩٤٩)، وأهارون (ت: ١٩٥٧) وكلاهما كان من أبشع غلاة الصهيونية والدعاة لها^(٨٢). ونفس الإشارة تتأكد في سياق حديثه عن كتاب بروكلمان "تاريخ الشعوب والدول الإسلامية" ١٩٣٩ الذي يصفه مقيماً بأنه صورة شاملة لتاريخ الشعوب الإسلامية دون مناقشة للمشاكل العديدة المتصلة بهذا التاريخ، معتمداً على يوليوس فلهوزن وليون كتياني، والأهم من ذلك إشارته إلى ترجمة هذا الكتاب إلى الإنجليزية إبان الحرب العالمية الثانية ونشره عام ١٩٤٧ مع فصل عن الحوادث من ١٩٣٩ إلى ١٩٤٧ كتبه يهودى متعصب متحيز يدعى M. Perlmann، شوه فيه القضية الفلسطينية، "وأبدى فيها رأياً يخالف تمام المخالفة رأى بروكلمان"، كما قال يوهان فوك، ويضيف بدوى: "ولكن هذه عادة كل الكتاب اليهود في هذا الشأن"^(٨٣).

ويندد بمواقف المستشرقين الذين تورطوا في خدمة الاستعمار، ويبدو ذلك التنديد هادئاً في إشارته لتوزع سنوك هر خرونيه (١٨٥٧-١٩٣٦) بين التدريس في جامعة ليدن وبين الاستشارة السياسية لشئون المستعمرات الهولندية^(٨٤).

ويتدرج ذلك إلى إدانة المستشرق في موقف، والإشادة به حين يتجاوز هذا الموقف، كما نجد فيما كتبه عن آربرى، الذى أصدر في فترة الحرب العالمية الثانية نشرات لا نهاية لها للدعاية البريطانية في الشرق الأوسط باللغتين العربية والفارسية، وظهر في فيلم للدعاية البريطانية، وهو ما يدنيه بدوى- وتكفيراً عن هذه "المهمة المنحطة" قام آربرى بتقديم الشرق إلى الغرب بترجمة كتب عربية وفارسية، وتأليف كتب وأبحاث لتفهم الأوربيين حقيقة الإسلام: حضارته وآدابه وعقيدته، هادفاً إلى إزالة حشد هائل من الباطل وسوء الفهم والأكاذيب المتعمدة؛ لإقرار الحق عن الشرق وشعوبه في الضمير المشترك للغرب، فهذا جزء من واجب المستشرق ذى الضمير الحى^(٨٥). ويصل النقد إلى أقصى مداه فيما كتبه عن بالمر (إدوار هنرى) ١٨٤٠-١٨٨٢، وهو عند بدوى مستشرق إنجليزى من عملاء الاستعمار البريطانى، لقى حتفه جزاءً وفاقاً لعمله هذا.

ويبدو أن تاريخ بالمر عريق في خدمة الأهداف الاستعمارية، فقد شارك في بعثة اكتشاف في فلسطين، بغرض اكتشاف الارتباط بين التاريخ المقدس

والجغرافية المقدسة. ويكتب بدوى: "أنه لما راحت بريطانيا ١٨٨٢ تدبر لاحتلال مصر دعاه لورد نورنبورك الرئيس الأول للبحرية البريطانى فى ٢٧ يونيو ١٨٨٢؛ للاستفادة من خبرته بسياسة واتصالاته بأهلها؛ لكى يتصل ببدو سيناء، ويؤلبهم ضد مصر، ويستخدمهم لتأمين الجانب الشرقى من قناة السويس لصالح بريطانيا، ووافق بالمر للقيام بهذه المهمة الدنيئة التى لا تليق بعالم أبداً. ويصفها بدوى "بالمهمة القذرة"، وبعد أن يورد تفاصيل ذلك وأن البدو نصبوا كميناً له، ولمن معه واقتادوهم إلى وادى سدر وقتلوهم. وألقوا بهم فى وادى سحيق، وتفاصيل هذا كله موجودة فى الكتاب الأزرق (رقم ٣٤٩٤) الذى أصدرته الحكومة البريطانية عام ١٨٨٣، يقول: "هكذا لقي بالمر الجزاء الوفاق عما قام به من تجسس ودسائس وتآمر؛ للتمهيد لغزو بريطانيا لمصر واحتلالها احتلالاً دام منذ ذلك التاريخ وحتى يونيو ١٩٥٦"^(٨٦). ورغم هذه الإدانة الشديدة لموقف بالمر التى وجهها بدوى إليه بصفته مصرياً، فإنه يورد ترجمته لشعر البهاء زهير، موضحاً أن فيها من الرشاقة والجمال مثل ما فى الأصل^(٨٧). وهو موقف علمى ينفصل عن موقفه السياسى، ولا يتناقض معه.

ويرتبط هذا النقد بإدانة تعصب كتابات المستشرقين ضد الإسلام - وهو تمهيد لكتابات بدوى الأخيرة، ويظهر فيه تقصى بدوى لكل كتابات المستشرقين فى ميادين ترجمة القرآن والدراسات الإسلامية فى أوروبا. فهو يبين لنا فيما كتبه عن المستشرق الفرنسى بوستل (١٥١٠-١٥٨١) أن نفسيته تحولت منذ عام ١٥٤٠ تحولاً غريباً، فاستولت عليه أحلام شاذة لإصلاح أحوال العالم، وأراد أن يضع معارفه اللغوية فى خدمة تحقيق هذه الأحلام. فراح يحلم بقيام حركة تبشير عالمية ابتغاء تنصير كل الكفار والمبتدعة والوثنية، وإلى جانب هذه التهاويم الدينية تملكته نزعة قومية فرنسية مغالية جداً جعلته يتصور أن الفرنسيين شعب الله المختار، وأنهم مدعوون للسيطرة على العالم وحكمه^(٨٨).

ويذكر أن ريكولدو (١٢٤٣-١٣٢٠) راهب دومنيكى ومبشر عنيف الخصومة ضد الإسلام. له كتاب بعنوان "الجدال ضد المسلمين والقرآن" كما فى مخطوط باريس، أو بعنوان "ضد قرآن محمد" كما فى مخطوط المتحف البريطانى، أو "الرد على القرآن" كما يرد فى عنوان الترجمة اللاتينية. وفيه جمع ما سبق أن ساقه الذين ردوا على القرآن

والإسلام، وأضاف إليه ردوداً من عنده^(٨٩).

ويذكر لريموندو مارتيني لاهوتى ومبشر^(٩٠) ومستشرق أسباني (ت: ١٢٨٤) - أهم مؤلفاته: "ضجر الإيمان في صدور المسلمين واليهود".

ويشير إلى كارل جوتليب بفاندر Pfander في حديثه عن موير W. Mur (١٨١٩-١٩٠٥) مؤلف كتاب "ميزان الحق" الذي هاجم فيه الإسلام. بمنتهى العنف ودعا موير إلى أن يكتب عن السيرة النبوية، فكتب عدة مقالات بروح متعصبة خالية من الموضوعية.. وعاد موير إلى تحامله الشديد على الإسلام، فأصدر كتابين هما: "القرآن تأليفه وتعاليمه" ١٨٧٧، و"الجدال مع الإسلام" ١٨٩٧^(٩١).

ويشير إلى يوحنا الأشقوبى (ت بعد ١٤٥٦)، وهو لاهوتى أسباني، لعب دوراً كبيراً في مجمع بازل، وشارك في ترجمة القرآن إلى اللاتينية. وأنه في خلوته في دير ايتون Aytun في سافويا (فرنسا) - وهذا ما يهمنا هنا - فكر في الدفاع عن المسيحية ضد الإسلام الظافر الذي بدأ يغزو أوروبا، خصوصاً بعد استيلاء محمد الفاتح على القسطنطينية في ١٤٥٣، وقد تبين له (ليوحنا) أنه لا جدوى من مقاومة

الإسلام بالسلاح؛ لأن الدولة العثمانية كانت في أوج قوتها وتهدد أوروبا بأسرها. لهذا لم يجد أمامه غير مقاومة الإسلام بالكتابة ضد الإسلام، واستعداداً لذلك رأى ترجمة القرآن إلى اللاتينية، وبعد ترجمة القرآن أخذ في كتابة رد على الإسلام بعنوان "طعن المسلمين بسيف الروح"^(٩٢).

وفي نفس الإطار كلف بطرس المحترم - وهو راهب ولاهوتى فرنسى - بعض المترجمين بترجمة القرآن إلى اللاتينية. وقد طبع ونشر هذه الترجمة، وألحق بها بعض الرسائل المتعلقة بالنبي والقرآن والإسلام. وقد بين أربينوس ونسليوس - كما يشير بدوى - أمثلة لما في هذه الترجمة اللاتينية من غموض وخطأ. وإلى جانب ذلك قام بطرس الملقب بالمحترم هذا فألف كتاباً في الرد على الإسلام، وكان ذلك حوالى ١١٤٣.

وعلى الرغم من أنه هو الذى رعى هذه الترجمة، فإنه لم يشأ أن يجهد نفسه فيقرأها حتى يقدر على الرد على الإسلام، بل كلف سكرتيره أن يضع النقاط الرئيسية لهذا الرد^(٩٣).

ومن استعراض أعمال (آل) السمعاني: يوسف سمعان السمعاني، اسطفان ايقود السمعاني، يوسف ألويس

السمعاني، سمعان السمعاني.. يرى "أنهم لم يسهموا بشئ يستحق الذكر في الدراسات العربية. بل يكاد يقتصر نشاطهم على السعى لإخضاع الطائفة المارونية في لبنان للسيطرة الكاملة لبابا روما ولإذكاء نار الفتنة بين الطائفة المارونية من ناحية وسائر الطوائف المسيحية من ناحية أخرى، فضلاً عن التعصب الديني ضد الإسلام.. ويرى أنه من الكذب الفاضح أن يدعى أحد أن آل السمعاني ضموا الثقافة العربية على أي نحو. وهذا الحكم نفسه ينطبق على رجال الدين الموارنة، الذين عملوا في أوروبا في القرون من السادس عشر حتى اليوم. لقد كانوا جميعاً في خدمة هيئة التبشير والدعوة في روما، أو مترجمين لحكام أوربيين، ولم يسهم أي واحد منهم في البحث العلمي المتعلق بالثقافة العربية أو التاريخ العربي^(٩٤). وربما كان الاستثناء الوحيد هو ميخائيل العززي.

وحين يتناول ميخائيل العززي الذي ألحق بدير الاسكوريال يذكر أن مكتبته تحتوي على مقدار وفير من المخطوطات العربية التي اقتنيت بطرق مختلفة، أهمها الاستيلاء في البحر على سفينة مغربية كانت تحمل مكتبة مولاي زيدان ملك المغرب^(٩٥).

ويفيض في الحديث عن المستشرق والراهب اليسوعي البلجيكي لا منس Lammens (١٨٦٢-١٩٣٧) الشديد التعصب ضد الإسلام الذي يفتقر افتقاراً تاماً إلى النزاهة في البحث، والأمانة في نقل النصوص، وفهمها، ويعد نموذجاً سيئاً جداً للباحثين في الإسلام من بين المستشرقين. وبعد أن يعرض لكتاباته يوضح أنها تلخيص لأبحاث المستشرقين وعلماء الآثار والجغرافيا في هذه الموضوعات، وليس له فيها أي اسهام أصيل. ويشير إلى تحامل كتاباته في السيرة النبوية تحاملاً شديداً. ويصف عمله بالبعد الشديد عن العلم وأصول البحث والنزاهة العلمية، فهو يلقي الكلام جزافاً ويعتمد على تحكمات ذهنية استقرت حسب معاني ذهنية سابقة ولم يكن لديه اطلاع باحث مثل جولدتسيهر يحاول أن يستمد دعاواه من مصادر أخرى تلمودية أو هلينية.. إلخ، بل راح يخبط دون أدنى سند أو برهان عقلي، وأبشع ما فعله خصوصاً في كتابه "فاطمة وبنات محمد" هو أنه كان يشير في الهوامش بصفحاتها، ويخبرنا بدوى أنه راجع معظم هذه الإشارات في الكتب التي أحال إليها لامنسي فوجد أنه إما أن يشير إلى مواضع غير موجودة إطلاقاً في هذه الكتب، أو

يفهم النص فهماً ملتوياً خبيثاً، أو يستخرج إلهامات بتعسف شديد يدل على فساد الذهن وخبث النية، ولهذا ينبغي - كما يخبرنا بدوى - ألا يعتمد القارئ على إشارات إلى المراجع، فإن معظمها تمويه وكذب وتعسف في فهم النصوص، يقول: "ولا أعرف باحثاً من بين المستشرقين المحدثين قد بلغ هذه المرتبة من التضليل وفساد النية"^(٩٦). وهو نقد عنيف بلغت فيه لغة بدوى أقصى درجات الهجوم والعنف، وهذا ما يظهر في أسلوب كتابته كتابيه الأخيرين.

ويواصل نقده لبقية أعمال لامنسى التي تتعلق بالتاريخ الإسلامى. فقد درس الخلافة الأموية، وفي هذه الدراسات بالغ لامنسى في تمجيد الأمويين بدافع من الحقد الشديد على الإسلام، وبالمقارنة مع فلهوزن نجد الفارق الهائل بين ما قام به يوليوس فلهوزن في كتابه "الدول العربية وسقوطها" وبين الاندفاع الأهوج عند لامنسى في تبرير أبشع جرائم يزيد والأمويين بعامة.

وفي ميدان الإسلام بعامة وضع لامنسى كتاباً عاماً بعنوان "الإسلام: عقائد ونظم" وقد زعم في استهلال الكتاب أنه كتاب حسن النية *Un livre*

de bonne foi، ومع ذلك فقد دس فيه كل سمومه التي سبق أن عرضها في مؤلفاته، وذكر أنه (الكتاب) عرض موضوعى *Exposé tout objectif*، وهذا أيضاً - فيما يرى بدوى - من خلال تحليله للعمل - غير صحيح تماماً.. وهو عرض سطحي جداً وليست له أية قيمة علمية، ولا حتى كدراسة مبسطة ابتدائية؛ لأنه مزجه بوجهات نظره المليئة بكرهه للإسلام في غل منقطع النظر^(٩٧).

وتنقلنا الإشارات النقدية المتفرقة لبعض مواقف المستشرقين خاصة فيما يتعلق بالدراسات الإسلامية والقرآنية إلى إعادة نظير جذرية في موقفه، والحقيقة أن إعادة النظر هذه ليست تحولاً مفاجئاً في نظرة الدكتور بدوى، بل إن أصولها بدت واضحة للعيان في كثير من الإشارات السابقة، ويستطيع الباحث في كتابات بدوى أن يستبصر هذا الموقف واضحاً، لكن السؤال الهام في هذا السياق هو: لماذا ارتبطت في أذهاننا أبحاث بدوى بالإشادة بالمستشرقين؟ وهل حدث تحول مفاجئ في كتاباته؟

في الحقيقة هناك أسباباً عديدة لذلك: أولها تلك الحماسة والإعجاب الشديد بأعمال هؤلاء، وترجمتها إلى

العربية، وجعلها جزءاً من بنية أعماله، فكان أبحاثه وتحقيقاته تتكامل مع ترجماته لهؤلاء، بالإضافة إلى استلهاهم كثير من حدود المستشرقين وأعمالهم في أبحاث وكتابات خاصة، خاصة أعمال كرواس. ثالثاً: هذه السمة الإنسانية التنويرية في طرح القضايا والعناوين التي يختارها لكتابه مثل "تاريخ الإلحاد في الإسلام" والتي تعطى انطباعاً مباشراً بتبنى بدوى لمثل هذه الأفكار. إلا أن ذلك الانطباع المباشر قد لا يعبر حقيقة عن قناعات الرجل؛ فالدراسات التي أوردها عن الإلحاد تتعلق بإنكار الفلاسفة للنبوة وليس الألوهية، إضافة إلى أن مثل هذه الدراسات كانت سائدة ومنتشرة في الدوريات والمجلات الثقافية المصرية والعربية في هذه الفترة^(٩٨). فهو نوع من المشاركة في القضايا المثارة في مطلع شبابه، سرعان ما تحولت بفعل الخبرات العملية إلى نوع من التوجه العام الذي تبناه بدوى عن طريق طه حسين وأحمد لطفي السيد، وهو الاستفادة من الدراسات الغربية والمشاركة فيها، وعدم الشعور بالدونية أمام هذه المناهج الفلسفية والعلمية التي تمكنا من إعادة النظر في تراثنا الثقافي، وقضايانا الفكرية. إلا أن الغرب عند بدوى لم

يكن فقط فرنسا كما لدى أحمد لطفي السيد وطه حسين، بل إن اتجاهه إلى الدراسات الألمانية والإيطالية بفضل إتقانه هذه اللغات، وعلاقاته الوثيقة بأهم الباحثين والمستشرقين من إيطاليا وألمانيا، وتكوينه الفلسفي الذي مال به نحو المثالية الألمانية لدى كانط وهيغل وقشته وشلنج، والذي ارتبط بتوجهه السياسي، أو أسس له، وذلك في انتمائه "لمصر الفتاة"^(٩٩) جعله يتخلف عن توجه أساتذته لطفي السيد وطه حسين من ناحية، ويعيد النظر في أحكام بعض المستشرقين من جهة ثانية، وينشغل بقضية "روح الحضارة العربية"، و"الحضارة الإسلامية"، بل يستخدم أحياناً لفظ الإسلام بدلاً من العرب في عناوين أحد كتبه. فبعد "أرسطو عند العرب" و"أفلوطين عند العرب" يكتب عن "أفلاطون في الإسلام".

التحول إذن لم يكن مفاجئاً، بل بُحِد بذوره في هذه المرحلة الوسطى التي كان فيها موضوعاً إزاء كتابات المستشرقين المعرفية وناقداً لكتاباتهم الدينية والسياسية. وهذا ما ينقلنا إلى المرحلة الحالية، والتي يتقابل ويتضاد فيها موقف مفكرنا مع آراء بعض من كان يعجب بهم ويتمثل مع كتاباتهم من قبل، هنا يتحول بدوى من "تاريخ

الإلحاد فى الإسلام" إلى "الدفاع عن محمد والقرآن".

ثالثاً: الدفاع عن القرآن والنبي (المقابلة):

أول ما يميز موقف بدوى الحالى من المستشرقين، والذي تعبر عنه هذه المرحلة الناضجة من تطوره الفكرى، والتي نطلق عليها موقف "المقابلة" هو تحوله من ترجمة أعمال هؤلاء وتبنى مناهجهم، ونتائج أبحاثهم، أو الكتابة عنهم، وتحليل كتاباتهم- فى مجالات البحث فى الفلسفة، والكلام، والتصوف، والأدب، وتاريخ العلم العربى- إلى إعادة النظر فيما كتبوا، خاصة فيما يتعلق بالدين الإسلامى، والقرآن الكريم، وحياة النبى محمد، وأصبحت القضايا الدينية هى محور البحث، ودارت حول:

التشابه المزعوم بين القرآن والإنجيل، مفهوم لفظ أمى المتعلق بالنبي محمد، معنى كلمة فرقان، الصابئة فى القرآن، الرسل فى القرآن، هل هناك مصدر يونانى للقرآن، التصنيف التاريخى للقرآن، الكلمات غير العربية فى القرآن، حقيقة الشخصيات التاريخية التى جاءت فى القرآن؛ "أخت هارون"، "هامان"؛ وهى محاور كتابه "الدفاع عن القرآن ضد منتقديه" (١٠٠).

وصدق محمد فيما نزل عليه من الوحي، وسياسة محمد تجاه خصومه، وموقفه تجاه معاهداته، وصحة رسائله، وخطبه وأحاديثه، وشهوات محمد المزعومة، والفرائض الإسلامية وأصولها، وهى نقاط البحث فى كتابه "الدفاع عن محمد ضد المنتقصين لقدرة".

وكما يتضح من عناوين هذه الموضوعات، فإن بدوى يناقش القضايا التى أثارها المستشرقون حول الدين الإسلامى وتشريعاته، وكتابه المنزل، ورسوله، وهى قضايا تاريخية ولغوية فى الأساس. هنا تحول الاهتمام عن كتابات المستشرقين فى فروع المعرفة الإسلامية، وعن شخصيات المستشرقين إلى الاهتمام بالقضايا التى تتصل بأساس الدين. وفى كل قضية منها يعرض بدوى لمواقف الذين تناولوها بالبحث والنقد بل بالهجوم والتجريح فى كثير من الأحيان. وفى كل قضية منها يشير للمشكلة وموقف المستشرقين منها، وأصلها لدى الكتاب المسلمين، و"المواقف المتباينة تجاهها، وموقف القرآن منها، ثم يقدم تحليله لها، ووجهة نظره الخاصة، موضحاً أن بعض هذه القضايا قضايا زائفة مفتعلة، وبعضها قضايا ستظل مثارة، ويستمر الجدل حولها بعد وضعها الوضع الصحيح.

والاتجاه الأساسى السائد فى تحليله لكل منها هو بيان تهافت المنهج الذى استخدمه المستشرقون، وتحليلاتهم الخاطئة، ودوافعهم المغرضة.

ومن الممكن عرض موقف بدوى من كل قضية من هذه القضايا والإشارة إلى كل من تناولوها من المستشرقين، أو وهذا هو الحل الثانى الذى اخترناه: تتبع مواقف بدوى من كل مستشرق فى كل قضية منها، موضحين علاقة هذا الموقف بآراء بدوى السابقة فى بعض هؤلاء المستشرقين إذا كان قد ذكرهم من قبل. ونقدم هنا بعض الملاحظات التمهيدية التى تساعد فى متابعة تحليل بدوى لهذه القضايا، وتحليلنا لموقفه من المستشرقين، وهى:

١- إن بدوى كما يتضح من مقدمات كتبه الأخيرة بإزاء توجهها جديداً يتمثل فى مشروع يشغله، ويشغل فى الحقيقة كثير من الباحثين المنتمين للعالم الإسلامى المعاصر، وهو إعادة النظر الجذرية فى كل ما كتبه المستشرقون فيما يتعلق بالدين الإسلامى. وقد أصدر بدوى بعض أجزاء من هذا المشروع، ويعدنا بكتابات أخرى مثل كتابه -تحت الطبع- عن "الإسلام كما أرتآه: فولتير وهردر وجييون وهيغل"، وكذلك نيته

فى تخصيص دراسة وافية عن السنة النبوية المحمدية، يرد فيها الرد الكافى والمقنع على أولئك المستشرقين المتشككين.

٢- إن إعادة النظر الجذرية هذه تجعله يخصص مقدمات تاريخية طويلة يتتبع فيها بداية ظهور المشكلة موضوع البحث، والآراء المختلفة التى قيلت فيها من المؤرخين وأباء الكنيسة والكتاب المسيحيين، سواء فى الكنيسة الشرقية أو الدولة البيزنطية، أو أوربا، بحثاً عن الأصول والكتابات الأولى التى تنقلت وتواترت، وأصبحت تكون نوع من الرؤية الأسطورية فى فهم حقيقة الإسلام التاريخية^(١٠١).

٣- أن هذه الأعمال تتسم بقدر كبير من التكامل، فهى لا تكفى فقط ببيان آراء المستشرقين ضد الإسلام، رغم أن هذا هو ما يمثل الاتجاه السائد فى الكتابات التى يعرضها بدوى، وإنما تشير أيضاً كلما كان ذلك ممكناً فى إطار القضايا المثارة - إلى كثير من المواقف الإيجابية لبعض هؤلاء المستشرقين، موضحاً أيضاً بموضوعية كاملة هذه المواقف، ودوافعها، وتوجهات أصحابها. وفى هذا الإطار نفسه يمكن أن نجد بعض الإشارات، وهى قليلة للغاية إلى آراء سلبية وإيجابية

لبعض هؤلاء المستشرقين خاصة ماسينيون ونولدكه.

٤- الاعتماد في بعض الأحيان على المصادر الإسلامية وخاصة القرآن والاستشهاد بآياته وتحليل ألفاظه^(١٠٢). وتقديم بيانات إحصائية بهذه الألفاظ ودلالاتها، بنفس طريقة العلماء القدماء في البرهنة النقليّة، والاستشهاد بالنصوص، وكذلك الاعتماد على كتب المفسرين والمحدثين والمؤرخين وعلماء اللغة العرب القدماء^(١٠٣). والحقيقة أن الهدف من ذلك ليس البرهنة على صدق دعواه، بل هي أساس لبيان كافة الجوانب والآراء المشارية قديماً وحديثاً حول كل قضية من هذه القضايا.

٥- الملاحظة الخامسة، وهي على جانب كبير من الأهمية- ويصح أن تكون الأولى- تتعلق بحفر بدوى في الأصول التاريخية لعلاقة الإسلام بأوربا، وموقف أوربا منه، وعلاقة المسلمين بالطوائف الدينية المجاورة، خاصة اليهودية، وتاريخ التحالفات معهم، وهل هناك مصداقية لهذه التحالفات ونكثهم الدائم للعهود. وكذلك أيضاً- وهي مسألة فرعية لعلاقة الإسلام بأوربا- مسألة حرية الرأي والتعبير والدفاع عن حقوق الإنسان التي يتشدق بها الأوربيون ويدعو إليها

فلاسفتهم، أو ما يطلق عليه الليبرالية الأوربية، وحقيقتها كما تتضح في بعض المواقف التاريخية المعاصرة^(١٠٤). وكذلك إشارته إلى الصلة بين الإسلام والمذاهب الغربية، خاصة الاشتراكية، وحقيقة هذه الصلة، وهي قضايا لها أهمية كبرى في عالم اليوم، وتحتاج في تحليلها إلى الاستعانة بإنجازات الثورة المعرفية المعاصرة في العلوم الإنسانية، وإن كان بدوى طرحها على طريقة الفيلسوف التقليدي، وأهمية هذا التناول أنه يتجاوز تناول اللاهوتى (العدائى) والسياسى (المنغلق).

٦- الملاحظة الأخيرة تتعلق باللغة المستخدمة في الكتابة، وهي اللغة الفرنسية الموجهة للأوربيين، والتي كتب بها بدوى عديد من دراساته السابقة، وقد استخدمها هنا لتوضيح حقيقة الآراء الاستشراقية المغرضة التي قدمت تصوراً تاريخياً مغلوطاً وأسطورياً للنبي محمد، وفهماً معكوساً لحقيقة القرآن، ولم يستخدم اللغة العربية في الكتابة. وهي لغة ليست دعائية ولا تبشيرية، لا تهدف إلى جذب الأوربيين إلى الإسلام، لكن غرضها إبراز الحقيقة، وتوضيح المغالطات المتعصبة التي يقدمها المستشرقون. وأخيراً هي لغة حادة وعنيفة في الهجوم على تلك الآراء غير

المنصفة، بل الجامدة المغرضة المتعصبة. وإذا كانت تلك هي سمة بدوى فى التعامل مع أقرانه - كما اتضح فى كتاباته ضدهم - فهى هنا أحد وأشد.

ويحدد لنا بدوى مهمته فى مقدمة كتابه "الدفاع عن محمد" بأنها كشف زيف كتابات المستشرقين التى لا تنفك تردد اتهامات قديمة للإسلام، يقول موضحاً: "إن الإسلام أصبح مرة أخرى، الغريم المستهدف للإمبراطورية الرومانية وأوربا، وكيف قام هؤلاء بتوجيه هذه الدعاية السيئة ضد الإسلام.. لقد وضعت هذه الدعاية فى روايات كاذبة واجبة التصحيح، إضافة إلى تلفيقها، فإنها تمتلئ بالجهل للحقائق التاريخية" وتتضح هذه الدعاية فى كتاب البطريق الإسكندر الأنكونى الذى ظهر "بعنوان أسطورة محمد فى الشرق"، وفى تمهيد كتابه يتناول بدوى: "أسطورة محمد فى أوربا، عشرة قرون من الكذب الباطل والافتراء" يقول: بالخوض فى تاريخ مفاهيم الأوربيين عبر العصور حول نبي الإسلام محمد، ذهلت تماماً لشدة جهلهم، وسوء طويتهم الواضح، وأوهامهم العتيقة، وعنادهم وتعصبهم المحموم، وإصرارهم على الالتزام بالجهل التام فيما يخص أمور خصمهم، ولا ينطبق هذا الأمر فقط

على العاديين منهم من الناس والجهلة والسذج، إنما ينطبق أيضاً على كبار علمائهم من فلاسفة ورجال وديين ومؤرخين". ويتتبع بدوى تفشى أفكار كتاب أسطورة محمد بين كتاب أوربا بداية من القرن التاسع الميلادى حتى القرن الرابع عشر^(١٠٥).

كما يتتبع بدوى فى "الدفاع عن القرآن" تتبعاً تاريخياً مختلف الانتقادات التى وجهت للقرآن منذ يوحنا الدمشقى (٦٥٠-٧٥٠)، وأول هجوم على القرآن جاء فى مقدمة كتاب نيكيتياس البيزنطى "نقد الأكاذيب الواردة فى كتاب العرب المحمدين". ويشير بدوى للجدل العنيف حول الإسلام فى النصف الثانى للقرن التاسع الميلادى؛ والذى يظهر فى كتاب كانتا كوزين (١٢٩٢-١٣٨٠) موضحاً أنه بسقوط القسطنطينية فى يد المسلمين ١٤٥٣ توقف كل الجدل البيزنطى حول الإسلام، ثم ظهر ذلك فى أوربا المسيحية، حيث كتب نيقولا الكوزى (١٤٠١-١٤٦٤) كتابه Cribatia ol choroni، ويعدد بدوى كثير من الكتابات الأوربية فى القرن الخامس عشر التى وجهت ضد الإسلام عموماً، ويذكر أول دراسة موجهة ضد القرآن والتى ظهرت فى أواخر القرن السابع

عشر؛ وهي دراسة لوديفيكيو ماراشي Marrcai (١٦١٢-١٧٠٠) مشيراً إلى أن عمل ماراشي بداية الدراسة الجادة في أوربا عن القرآن، إلا أنه كما يصفه بدوى مملوء بالأخطاء الخطيرة والمجادلات الساذجة، وهو ما نجده في كل الدراسات المتصلة بالقرآن خلال القرنين التاليين لظهور هذا العمل.

ويظهر في مقدمة كتاب بدوى عن القرآن عدم ثقته في أعمال هؤلاء المستشرقين؛ لإصرارهم على تزييف المشاكل والتصورات والنتائج. ويقدم لنا بعض الأسباب لتفسير جهل المستشرقين بموضوع دراستهم حول القرآن، مثل:

١- أن معرفتهم باللغة العربية معرفة حرفية أكثر منها اصطلاحية لا تحقق كثيراً مما يرغبون.

٢- معلوماتهم عن المصادر العربية ناقصة وضحلة وغير كافية.

٣- الحقد المتأجج الموروث ضد الإسلام عند كل من هـ هرثفيلد. وج هورفتينز.

٤- تتمثل الأحكام حول القرآن (الاتهامات) لدى جولدتسيهر، ونولدكه، ومرجليوث.

٥- مناقشتهم لرسالة محمد بوضعها في إطار ضيق، كما لدى وليام ميور، وس. زويمر.

ومقابل ذلك يحدد لنا بدوى الموضوعات التي سيناقشها في كتابه، والفترة الزمنية للكتابات التي سيتناولها، والمنهج الذى سيستخدمه، والذى يسميه المنهج الوثائقي والموضوعي مبنياً بوضوح هدفه، وهو كشف القناع عن هؤلاء العلماء الكاذبين.

والحقيقة أن أحكام بدوى تتفاوت ما بين حدة وإدانة لبعض هؤلاء المستشرقين الذين سبق له أن أشاد بهم، واعتدال وإشادة لمن تجاوزوا القصور الذى أشار إليه وظهر لديهم معرفة صحيحة باللغة العربية، ودقة فى المعلومات وعرضوا أبحاثهم من خلال تفهم موضوعي وتسامح، وناقشوا أمور الدين الإسلامى والقرآن عبر إطار أعم. بالإضافة إلى أن تناوله لبعض هؤلاء المستشرقين قد يأتى عرضاً خلال تناول قضية معينة، أو يخصص لهم فصول بأكملها لمناقشة آرائهم، ومن هؤلاء: مرجليوث، وجولدتسيهر، وفنسلك، ونولدكه، هذا بالإضافة إلى بعض المستشرقين الذين يناقش آرائهم فى كل قضية تعرضوا لها عبر فصول كتابيه وهم: سيرنجر، وهوفيتز، وفرانتز بهل، وجود فروادى مومين وكايتانى وغيرهم. وسوف نتوقف أمام نقده وتحليله لأعمال هؤلاء، ونبدأ بأسيرنجر

Asprenger وما قدمه من آراء في كتابه "حياة وعقيدة محمد" الصادر في برلين ١٨٦١، وأول قضية يناقشها بدوى هي التفسيرات التي أعطاها سيرنجر للفظ "أمي". فهو يميز أولاً بين أهل الكتاب، والذين لا كتاب لهم (الجزء الأول ص ٣٠)، و"أمي" بمعنى: وثني (ج ٢ ص ٢٢٤ حاشية ١)، وهي صفة الشخص الذي لا يعرف القراءة تماماً ولا الكتابة (ج ٢ ص ٤٠١-٤٠٢). ويرد بدوى موضحاً أن هذه ادعاءات لا تستند إلى أية مصادر، فنحن إذا عثرنا على نص واحد يرجع إلى ما قبل الإسلام يشير إشارة واحدة إلى أهل الكتاب والأميين، فسوف لا تكون هنا مشكلة على الإطلاق^(١٠٦). كما يشير في حديثه عن "قبلة" المسلمين إلى زعم سيرنجر - متتابعاً جولدتسيهر، متفقاً مع فنسنك - بأن القبلة كانت قبل الهجرة تجاه بيت المقدس، وأن محمداً اتخذها كذلك لإرضاء اليهود، مع أنه كما يؤكد بدوى - لم يكن وهو في مكة بحاجة إلى رضا عليه، أما في المدينة فقد كان الاحتكاك الفعلي معهم^(١٠٧). ويناقش بدوى آراء سيرنجر مرة ثالثة في سياق حديثه عن الصابئة في القرآن الذي قال: إنهم الحنفيون، وهو رأى كاذب عند بدوى للأسباب التالية،

فالحنفيون على نقيض الصابئة، وديانة كل منهم معارضة للأخرى، والأحناف هم أتباع ملة إبراهيم، والصابئون هم عبدة النجوم، وهي عبادة حرمتها ملة إبراهيم، إضافة إلى أنه لم يكن عندهم كتاب مقدس بينما كان عند إبراهيم "الصحف"، وأن فعل "صبأ" في العربية معناها تحول عن دينه ليعتق ديناً آخر.

ويتناول بدوى كذلك - في الفصل الأول من كتابه "الدفاع عن محمد" ما توصل إليه سيرنجر فيما يتعلق بالحالة التي يكون عليها النبي وقت نزول الوحي؛ وتتلخص في أن محمداً كان يعاني من الهستيريا العقلية حين ينزل الوحي عليه، وكان يأتي بحركات تشبه تلك التي تصاحب حركات المصاب بالصراع، ويرد بدوى بأن هذا الاتهام قمة السخف من قائله؛ ذلك لأن محمداً قبل وبعد نزول الوحي لم يشهد إشارة واحدة أو عارض واحد لهستيريا أو صراع على الإطلاق، بل على العكس من ذلك فتماسك شخصية محمد وثباته في سبيل نشر الدعوة كان صلياً على الدوام، والمصابون بهذا المرض يحيون دواماً في الخيال والوهم على عكس محمد الذي كان رجلاً عملياً واقعياً صادقاً أميناً. ويشير بدوى أن العلوم الإنسانية اليوم تضع العباقرة العظام على

ضوء الأبحاث النفسية في مكان القوم غير العاديين.

ويرفض بدوى في الفصل الثاني من كتابه ما أورده سيرنجر من قصة خيالية عن أسباب زواج الرسول من زوجته الثانية زينب بنت جحش، موضحاً أن تعدد الزوجات الغير محدود كان شائعاً بين العرب قبل الإسلام، ولم يحدث أن استنكر أحد من العرب هذا التعدد، أو انتقد واحد لمجرد أنه تزوج من نساء كثيرات، وأن الآية ٤٩ من سورة الأحزاب تحمل للرسول الزواج ممن اختار، وتشرح في هذا الخصوص زواجه من زينب بنت خزيمة (أم المساكين)، وعبرة "من دون المؤمنين" في هذه الآية تعني هذه المرأة بالذات، التي وهبت نفسها للنبي، ولا تعني إطلاق العدد في زواجه من النساء عموماً، ويوضح بدوى أن رواية سيرنجر فيما يتعلق بزواج الرسول من زينب بنت جحش رواية واهية، ويذكر عدة حجج في ذلك.

كذلك يعرض بدوى في الفصل الخامس من كتابه. "الفرائض الإسلامية وأصولها التي أقرها النبي"، ويناقش رأى سيرنجر بخصوص فرض صيام شهر رمضان على المسلمين حتى يخالف صوم اليهود، ولا يهتم بأنه نقل عنهم هذه

الفريضة، ويبين في الرد عليه اختلاف الصوم عند كل من المسلمين واليهود.

ويناقش فنسك A. g. Wensinck بدوى كثيراً في كتابه "الدفاع عن القرآن"، في قضية لفظ "أمي" نجد أن فنسك في مقالته في مجلة Acta Orientalia، يتابع رأى سيرنجر في أن لفظة "أمي" تطلق على صاحبها من غير أهل الكتاب^(١٠٨). وكذلك فيما يتعلق بمسألة تحويل القبلة في الفصل الخامس، فقد اختار أيضاً رأى سيرنجر. ويخصص الفصل السابع لنقد آراء فنسك الهوائية بخصوص موضوع الرسل في القرآن (ص ١٠٤-١٠٩)، فهو يرى أن فكرة إرسال الأنبياء كرسول ربما تكون قد وصلت إلى محمد عبر قناة مسيحية، ويوضح بدوى عدم معرفة محمد أى شئ عن الاثنى عشر رسولاً، كذلك يبين الفرق بين الرسول والنبي، وأن الرسول في المسيحية بمعنى حوارى مرسل من قبل المسيح، وليس له وحى أو كتاب منزل.

والمستشرق الثالث الذي نتناول موقف بدوى من آرائه: هو هوفتيز J. Horovitz الذي يعرض موقفه في مقدمة "الدفاع عن القرآن ضمن الكتاب المتعصبين ضد القرآن"^(١٠٩). وينتقد قوله: أن "أمي" تساوى وثنى بالنسبة للنبي،

متابعاً سبرنجر وفنسنك^(١١٠). فهو عالم مغرض ونواياه سيئة ضد الإسلام، ويدعى أن "أمى" تطلق على الوثنيين المعارضين لشعب بنى إسرائيل. ويرفض بدوى تفسيره للصابئة بأنهم مذهب أو مجموعة من المذاهب النصرانية^(١١١).

ويخصص بدوى الفصل الرابع من "الدفاع عن القرآن" لمناقشة مزاعم مرجليوث المفرطة Les extravagantes hypotheses de D. S. Maragoliouth (ص ٧٢-٨٠) بصدد التشابه المزعوم بين الإسلام واليهودية. يذكر بدوى اسم مرجليوث (داود صمويل) (١٨٥٨-١٩٤٠) اسم ثلاثى يهودى صرف، ينحدر من أسرة إسرائيلية. وإن اعتنق مثل والده المسيحية، وصار قسيساً ١٨٩٩، ولكنه ظل يهودياً قلباً وروحاً، وقد شغل بالدراسات اليهودية، وله عديد من المؤلفات فيها^(١١٢). وقد جند داود صمويل مرجليوث نفسه طوال حياته عدواً عنيداً ضد الإسلام، وأدى به تعصبه إلى إصدار المزاعم ضد النبى. ويعدد لنا بدوى هذه المزاعم، وهى:

١- الأصل اللغوى لكلمة مسلم، التى أرجعها لعهد سابق على النبى، حيث كانت تطلق على مسيلمة الكاذب، ويشير بدوى إلى رد تشارلز

ليل عليه فى ذلك، بحيث لم يعد يكرر ذلك ثانية^(١١٣)..

٢- إرجاع كلمة فرقان إلى الكلمة العبرية بيركى أبوت Pirke Abbot، التى تعنى جمعاً للربانية اليهودية^(١١٤).

٣- الزعم- فى مقاله عن محمد (دائرة معارف الدين والأخلاق ج ٢ طبعة ١٩١٥) أن من المحتمل أن اسم إبراهيم لم يعرف نهائياً فى مكة قبل أن يعرف به محمد، وأن من المحتمل أن تكون ملة إبراهيم ظهرت فى حران على يد الصابئة، وأن المسيحيين أطلقوا على الحرائين لقب الأحناف، وهما زعمان كاذبان تماماً، كما يؤكد بدوى، وأن مرجليوث افترض ذلك دون الاستناد على مصدر واحد^(١١٥).

٤- الزعم بأن طقوس الإسلام ارتبطت بطقوس حربية، وهو زعم سخيف؛ حيث لم تذكر كتب الحديث الصحاح ذلك^(١١٦).

٥- الزعم بأن محمداً حرم على المسلمين من الطعام ما حرم على اليهود، وغير ذلك من مزاعم لا دليل عليها.

ويخصص بدوى الفصل الخامس من كتابه للرد على جولدتسيهر وتشابهاته الخاطئة بين الإسلام واليهودية. فقد نشر هذا الأخير مقال فى دائرة المعارف اليهودية حول الإسلام بحث فيه عن

أصل مختلف التشريعات الإسلامية في اليهودية.

١- أولاً: تصور الإله، يفترض جولدتسيهر أن الفهم الوثني لطبيعة الله، والذي عارضه محمد عند عرب الجاهلية يتوافق مع صورة الإله الواردة في العهد القديم، ويرد بدوى على هذا الزعم الخاطئ بأن إله العهد القديم خصص على أنه إله بنى إسرائيل على النقيض من إله الإسلام، وهو "رب العالمين"، وأن رب إسرائيل هو الأب، بينما رب الإسلام لم يلد ولم يولد^(١١٧).

٢- يرد بدوى على زعم جولدتسيهر بأن محمداً أخذ الصوم عن اليهود، ويصفه بهذا اليهودى دائم الانحياز لبنى جلدته، الذى ظهر عدم صدقه حين وضع كلمة عبرية بين قوسين بعد اللفظ العربى، فذكر أن الصيام هو (السيام) التى تعنى المنتسب للساميين^(١١٨).

٣- ويورد بدوى الملاحظات التالية حول ما يتعلق بادعاء جولدتسيهر أن محمداً اتخذ قبلته أولاً نحو بيت المقدس لكسب ود اليهود، فلما لم يوافقوه على ذلك قام بتغير اتجاه القبلة إلى الكعبة في مكة.

أ- لم يقل أحد بعلم مؤكد كيف كانت القبلة في مكة قبل الهجرة.

ب- احترم الدين الجديد قبلة الآباء- في مكة- وحفظ لهم حرمتها ومكانتها، وبالتالي حفظ التوجه نحوها.

ج- لما كان الإسلام هو ملة إبراهيم الذى بنى الكعبة، فكان من الطبيعى أن يتجه المسلمون في صلاتهم نحوها.

٤- وعلى العكس من ادعاء جولدتسيهر بتأثير التشريع اليهودى على التشريع الإسلامى، وبالمقارنة بينهما يؤكد بدوى عدم وجود أى تطابق بينهما^(١١٩).

وينكر بدوى صحة افتراض نولدكه Noldeke أن البسمة في فاتحة الكتاب ذات أصل مسيحي إنجيلي الذى أورده في Geschichte des Qarans I, P 116 فبعد أن أورد بدوى محاولات علماء المسلمين في وضع تاريخ زمنى محدد لآيات القرآن، يعرض لمحاولات المستشرقين، وفي مقدمتهم محاولة نولدكه ويناقشها صفحات (١٢٦-١٣٠) موضحاً أنهم لم يأتوا بجديد في هذه المسألة، وأن الفصل التاسع من كتاب الزركشى كافٍ تماماً بالنسبة لهذا الموضوع.

ويخطئ رأى نولدكه عن "هامان" الذى نشره في دائرة المعارف البريطانية، والذي زعم فيه أن هامان المذكور في القرآن مذكور أيضاً في الإنجيل على أنه

الوزير المحبوب لاشوروس ملك
الفرس^(١٢٠).. ومقابل ذلك يرى بدوى
أن هامان المذكور في القرآن ربما لا
يكون اسماً لشخص، بل هو لقب عام
يطلق على كبير كهنة فرعون، ويفترض
أنه مطابق لاسم أيون، وأنه من السهل
أن يطلق أمان، وهي وظيفة رئيس
الكهنة الذي تعرف بالقول الدارج على
أنه وزير فرعون.

ويناقش بدوى آراء فرانتز بهل
Frantz Buhl في كتابه، ويعرض لقوله:
إن لفظة "أمي" مأخوذة من أمة، حيث
يرى بهل أن محمداً كان يعرف القراءة
والكتابة حين اشتغل بالتجارة، إلا أن
كتب اليهود والنصارى لم تكن مفهومة
له، ويرفض بدوى هذا الرأي الذي
يصفه بالسخف^(١٢١). ويعرض في كتابه
"الدفاع عن حياة محمد" موقفه هو وتور
أندريه ضد رأي سبرنجر فيما يتعلق بحالة
محمد عند نزول جبريل عليه بالوحي؛
فقد أكدا في كتابيهما أن محمداً كان
صادقاً فيما كان يمليه عليه الوحي، وأنه
كان يذعن لصوت عالٍ من السماء كان
يسرد عليه القرآن.

ويرد بدوى - في الفقرة الثانية من
كتابه المشار إليه سابقاً - على افتراءات
بهل فيما يزعمه بشهوانية محمد، ويورد
كلامه بنصه مُبيناً أنه وقع في نفس

الخطأ الذي وقع فيه سبرنجر؛ حيث
يؤكد بهل بتمتعي الصلافة والحق قد تعصبه
ضد محمد والإسلام. ويرى أن كتابه
أكثر الكتب المردولة التي وضعت في
سيرة نبي الإسلام. ويعجب بدوى في
الفصل الرابع من كتابه من موقف بهل
الذي فسر رحمة الرسول بالمشركون في
صلح الحديبية بكونه أراد إدخالهم إلى
ملته دون اقتناع منهم بذلك، وتعجبه
(بهل) من قبول الرسول لأولئك
المشركون الذين دخلوا الإسلام مواطنين
في دولته.

ويرد على ادعاءاته القائلة بأن
الفرائض الإسلامية مأخوذة عن المسيحية
واليهودية، وأن المسلمين لم يلتزموا في
نهاية حياة الرسول بفريضة الصلاة
زاعماً أنه استقى ذلك من عدد من
المصادر الإسلامية لم يشر إلى أسمائها،
وهو زعم خاطئ تماماً، كما يؤكد
بدوى.

ويندد به لطعنه في صحة رسائل
النبي، وحقيقة وجود هذه الرسائل،
وعدم وجود أصول لها، وأن خطابه إلى
المقوقس حاكم الإسكندرية ليس كتاباً
مزيفاً فحسب، ولكنه كتاب لا أصل له
على الإطلاق.

ويرفض ما زعمه من كون محمداً لم
يضع في ذهنه أن تكون ديانتته للعالم

أجمع، مع أن الرسول منذ بداية دعوته أعلن أنه أرسل للناس كافة وعامة.

وفى إطار هذه المزاعم يعرض بدوى لما أورده جود فروادى موميين بصدد زواج النبی من زينب بنت جحش، وبعد أن يعرض لروايته يرفض الأخذ بها معدداً أسباب ذلك. كما يناقشه فى أخذ الفرائض الإسلامية عن المسيحية واليهودية فى الفصل الخامس من "الدفاع عن محمد"، وكذلك فى تشكيكه فى رسالة النبی إلى المقوقس.

ويرد على تباكى أمثال كاتيانى وجابريللى عن موقف محمد من يهود بنى قريظة بأن الحكم الذى صدر على اليهود هو حكم سعد بن معاذ حليف اليهود الذى ارتضوه حاكماً بينهم وبين المسلمين ولم يكن حكم محمد. وإنهم (اليهود) تأمروا على الرسول وخانوه فى الحرب، وهى تهمة تجابه بالقتل فى كل مكان وعلى مر التاريخ، وقد اعترف كابنانى نفسه بخطورة ما قام به بنو قريظة ضد المسلمين وقت الحرب. وقد دلل بدوى فى الفصل الخامس من كتابه على عدم صحة مزاعم كابنانى بأن الصوم الإسلامى تقليد للصوم المعروف عند اليهود.

ويناقش آراء مونتجمرى وات W.M. Watt عن سياسة محمد تجاه

خصومه، فرأيه عن حكم سعد بن معاذ على اليهود مهترأ بما فيه الكفاية. ويرد على افتراضه الساذج المضلل بصدد إمكانية تعاون محمد مع اليهود، وكأن بدوى يحذرنا من هذا التعامل مع هؤلاء الذين يؤكد التاريخ دائماً غدرهم فى كل تحالفاتهم. ويرد بدوى بعنف على هذا الرأى.

١- بصدد القول عن "الفوائد الجمّة" التى يتحدث عنها الكاتب (وات)، فإنها إذا كانت قد حدثت، فسوف لا تكون أكثر من منحهم السلام مقابل دفع الجزية على أنهم أهل ذمة.. وبذلك لن يتغير وضع اليهود طوال التاريخ الإسلامى، وبالتالى لن يتغير وجه العالم.

٢- قول وات: إن الإسلام سيصبح مذهباً يهودياً هو السخيف حقاً. إن الإسلام لا يمكن أن يكون مذهباً يهودياً، إن يكن ذلك قد حدث، ولو أنه من المستحيل حدوثه، فإن معناه أن محمداً قد اعتنق اليهودية، وليس هنالك عاقل واحد يستطيع أن يقول مثل هذا الهراء، أو يفترض هذا الافتراض الأبله، ولماذا يقدم محمد على ذلك؟. ولو كان الأمر كذلك إذن فقد كان من الأحسن لمحمد ألف مرة لو اتبع ملة آبائه وملة قومه وملة غالبية شبه الجزيرة العربية.

٣- إذا كانت هنالك "فرصة طيبة ضائعة" كما يقول وات، فإنها فرصة طيبة ضائعة على يهود المدينة ويهود خيبر، لأنهم هم الذين أضاعوها، ولو كانوا قد أرادوا حقيقة أن يغنموها بالقطع لوقفوا مع محمد على الحياض.

كما ينكر بدوى رأى دوزى R. Dozy فى "الإسرائيليات فى مكة" وكذلك هوتسما M. The Houtsma فى ردهما الحج الإسلامى إلى الحج اليهودى، ويعارض هذا الموقف برأى سنوك هر خرونيه الذى يرفض ادعائهما فى مقاله "أعياد مكة".

وما نريد أن نشير إليه تعقيباً على موقف بدوى الحالى، الذى نطلق عليه "المقابلة" هو أن الفكر العربى الإسلامى لا يهدف إلى الهجوم على آراء هؤلاء المستشرقين جملة، بل إنه فى ثنايا عرضه للقضايا المختلفة التى يناقشها فى كتابيه الأخيرين: "الدفاع عن محمد" و"الدفاع عن القرآن" يعرض بموضوعية لآراء كل من ناقش هذه القضايا ويشيد بموضوعية عديد من المستشرقين ذوى المنهجية العلمية غير المتحيزة. فهو يذكر الدقة والموضوعية التى ظهرت بها الدراسات حول الإسلام بعد ظهور كتاب ج. ه. هوتينجر J. H. Hothinger تاريخ الشرق Historia Orientalis فى منتصف القرن

السادس عشر، حيث تدخل أبحاث المستشرقين مرحلة جديدة، يظهر فيها رجوع أصحابها إلى المصادر الإسلامية بصدد هذا الموضوع، ومن خلال هذه المصادر قام هوتينجر لأول مرة فى أوربا بدراسة تاريخ محمد بروح جديدة يظهر من خلالها الآتى:

١- نخت "أسطورة محمد" التى كانت شائعة فى أوربا خلال القرون السابقة بشكل ملحوظ تاركة المجال لتصور تاريخى معقول ومقبول.

٢- استبعاد العلاقة بين بحيرى الراهب ومحمد، تلك العلاقة المزعومة التى نسج حولها المؤرخون الأوربيون السابقون ديانة محمد وتأثرها بالمسيحية.

٣- عالج المعجزات التى وقعت لمحمد، وانتهى إلى أن معجزة محمد الوحيدة الكبرى هى القرآن.

ويختتم بدوى تمهيد كتابه عن محمد بالإشارة لأول كاتب أوربى رد بعدالة عن محمد والإسلام، وهو أدريان ريلاند Adrien Reland صاحب كتاب "ديانة محمد" (١٢٢). وكان أمل ريلاند بإخراج هذا الكتاب أن يواجه الممارك الموجهة فى أوربا ضد الإسلام، وأن يدحض الأساطير الموضوعة على يد الكتاب الأوربيين والمسيحيين ضده؛ لتشويه صورة -محمد والافتراء- عليه وعلى

ديانته، ولقد ساهم الكتاب كثيراً في إنارة الطريق للأوربيين فيما يتعلق بالإسلام.

ويبدأ بدوى الفصل الثانى عشر من كتابه "الدفاع عن القرآن" بإبراز دفاع ريلان عن الإسلام، الذى سبق وأشار إليه بدوى فى دراسته "الدين عند كانط"، الجزء الرابع عن منهجه، فيما يتصل بدراسة المصادر التى استقى منها كانط ما يتصل بالإسلام^(١٢٣). وبدوى فى هذه الدراسة يشيد بفضائل أدريان ريلاند يقول فى "الدفاع عن القرآن": لقد أثر فى كثيراً هذا الكتاب بسبب إنصافه وفراصة كاتبه وموقفه الشديد الموضوعية تجاه الإسلام ونبى الإسلام محمد^(١٢٤). فهو يبحث على دراسة العقيدة الإسلامية من خلال المصادر العربية مما يسمح برؤية الإسلام من واجهة مخالفة تماماً لتلك التى كانت معتادة فى الغرب.

كذلك ناقش بدوى ما فى كتاب ريلاند من دراسة للعقيدة الإسلامية مع إيراد ترجمة لاتينية تقابلها وحواشى تفسيرية.

وناقش بدوى رأى ريلاند فى عبارة "يا أخت هارون" الواردة فى القرآن بصدد السيدة مريم العذراء، ويلخص ما

أورده فى هذا الفصل بخصوص هذا الموضوع^(١٢٥).

ويشيد بدوى بموقف تور أندريه Tor Andrac، ويستشهد به فى رده على سبرنجر بخصوص الصراع المرضى والهيستريا التى يدعى الأخير أنها تنساب محمداً أثناء نزول الوحي عليه، ويورد بدوى نصوص عديدة من كتاب تور أندريه "محمد، حياته، وعقيدته" بخصوص ما زعم البعض حول شهوانية محمد، حيث يقدم لنا أندريه بعض الاعتبارات التى يجب أن نحتكم إليها فى تحليلنا لهذا الموضوع، منها المعايير الأخلاقية فى المجتمع الذى نشأ فيه، ومدى تأثيره بها، وحالة الأخلاق والعادات فى الجزيرة العربية قبل الإسلام؛ ليصل بذلك إلى أن محمد تمسك بحزم بالحدود التى وضعها فى التشريع لكبح جماح التسبب فى موضوع العلاقة الجنسية، وحاول وضع تشريعات عدة لتقويم فهم أخلاقى عال للغاية للزواج ولوضع المرأة فى المجتمع.

ويعلق بدوى على أقوال أندريه بأنه قد فهم فهماً صادقاً عادلاً سلوك محمد بصدد الزواج والمرأة للاعتبارات التالية:

أ- وضع أندريه فى اعتباره ما كان شائعاً فى أمر تعدد الزوجات فى الجزيرة العربية قبل الإسلام.

ب- أشار أن محمداً رفع من قدر المرأة بإعطائها الحق في الميراث لأول مرة في تاريخها.

ج- أنكر أوهام الباحثين بصدد موضوع النزوات، وأكد على أن حياة محمد لا يليق بمن يتعرض لها أن يعيب سلوكه في هذا الخصوص.

د- صحح أفكار من سبقه بصدد تفسير الآية ٥٢ من سورة الأحزاب، وأورد التفسير الصحيح لها، وهو أنه لم يعد مسموحاً للنبي بعد اكتمال عدد زوجاته أن يتبدل غيرهن أو يزيد عليهن.

هـ- كان أندريه محققاً في إشارته إلى أن أخلاق المسيحيين الموروثة في العصور الوسطى عن الوثنية قد بالغت في أمر تحريم الميل الجنسي، وأن ترك المتعة الجنسية ليس فضيلة^(١٢٦).

ونجد نفس الإشارة لعدد من المستشرقين، منهم فلهوزن الذي سبق أن ترجم له بدوى كتابه "الشريعة والخوارج" فهو من أصحاب الكتابات المعتدلة، وهو يستند إلى أحكام فلهوزن حول اتفاق الصحيفة بين محمد وخصومه^(١٢٧).

يتناول بدوى إذن بأمانة آراء هؤلاء، ويشيد بها في تلك المواضع التي تتفق

مع الحقيقة التاريخية كما يراها، ويناقش آراءهم، ويرفض بعضها حين تتجاوز حدود التحليل العلمي إلى الطعن في العقيدة، مثلما فعل مع "فرانتز بهل"، وكذلك مع ماكسيم رودنسون الذي يرفض زعمه القائل بأن عفو محمد عن أبي سفيان وزوجته هند كان بهدف استمالتهم وكسبهم إلى صفه، والتلميح بأنه استفاد من هذا العفو ليقترض الأموال من القرشيين الأغنياء. ومع هذا فإن بدوى يرى أن تقويم رودنسون بصدد الحكم الذي صدر ضد بني قريظة معقولاً ومقبولاً على العكس من رأى مونتجمري وات.

إلا أن بعض أحكام بدوى تحتاج إلى نقاش، سواء فيما يتعلق بمن أشاد بهم أو ندد بمزاعمهم، خاصة موقفه من رينان. فمواقف رينان غير علمية في كثير من الأحيان، وقد ناقشها كثير من الباحثين العرب^(١٢٨). ومع هذا يطلق عليه بدوى الكاتب المنصف، وإن كان هذا صحيحاً في السياق الذي أورد فيه بدوى رأى رينان الخاص بموقف الأوربيين وماكتبوه عن محمد والذي يقول فيه رينان: "إنه لتاريخ يمتلئ بالغموض والكراهية والحقد عليه"^(١٢٩).

وعلى هذا فإن بدوى في اتجاهه الأخير يقدم لنا صورة يحاول أن يصحح

فيها أحكام بعض المستشرقين الخاطئة حول الإسلام والقرآن والنبى محمد بعيداً عن تلك الكتابات الكثيرة المتسرعة المنتشرة هذه الأيام ضد الاستشراق بعامة، فهو يحلل ويناقش ويرفض، وفى نفس الوقت يذكر أصحاب الاتجاهات التى تتفق مع الحقيقة التاريخية لدى بعض المستشرقين الذين يعتمدون على المصادر الأساسية والمناهج العلمية

والتحليل الدقيق. وهذا الموقف الأخير من الدكتور بدوى يختلف كلية عن موقفه المبكر المتابع تماماً لجهود المستشرقين، ومن أجل هذا كتبنا هذه الدراسة الثانية "المقابلة والمماثلة" فى موقف بدوى من المستشرقين لتعطى صورة كاملة عن جهود الرجل وتكمل بعض الجوانب فى دراستنا السابقة عنه.



الهوامش والملاحظات

- (١) نقدم في الدراسة قراءة ثانية في موقف عبد الرحمن بدوى من المستشرقين، وقد سبق لنا أن أصدرنا دراسة سابقة تمثل الأصول الاستشراقية في فلسفة بدوى الوجودية. وهى دراسة تعبر فقط عن موقف بدوى الأول تجاه المستشرقين، راجع دراستنا: الصوت والصدى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٠.
- (٢) راجع دراستنا: بدوى والموقف من التراث اليوناني، مجلة اوراق كلاسيكية؛ العدد الخامس القاهرة ١٩٩٥.
- (٣) ادوار سعيد: الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الثانية، ١٩٨٤.
- (٤) د. فؤاد زكريا: نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية، مجلة فكر القاهرة، العدد ١٠ عام ١٩٨٦، ص ٣٣-٧٥.
- (٥) د. عبد الرحمن بدوى: موسوعة المشرقين، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٤.
- (٦) د. عبد الرحمن بدوى: دراسات ونصوص في الفلسفة وتاريخ العلوم عند الغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨١، ص ١٥-٥٤.
- (٧) د. بدوى: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية عبد الرحمن بدوى ط٣، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٥.
- (٨) - د. بدوى: شخصيات قلقة في الإسلام، دراسات ألف بينها، وترجمها عبد الرحمن بدوى، دار النهضة العربية، ط٢ القاهرة ١٩٦٤.
- (٩) د. بدوى: من تاريخ الاتحاد في الإسلام. دراسات ألف بعضها وترجم الآخر عبد الرحمن بدوى. القاهرة ١٩٤٥.
- (١٠) د. بدوى: الإنسان الكامل في الإسلام دراسات ونصوص غير منشورة، ألف بينها وترجمها وحققها عبد الرحمن بدوى، ط٢ وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٦.
- (١١) - د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص ٣٦٧.
- (١٢) المصدر السابق ص ٣٦٨، وشخصيات قلقة في الإسلام، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٤ ص ١٥٨-١٨٢.

- (١٣) د. بدوى: الإنسان الكامل فى الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت ط ٢ عام ١٩٧٦ ص ١٠٣-١٣٨
- (١٤) - د. أحمد عبد الحليم عطية، الصوت والصدى، ص ٥٩ وما بعدها.
- (١٥) - د. عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الإسلامى، من البداية حتى نهاية القرن الثانى، وكالة المطبوعات الكويت ط ٢ ١٩٧٨ صفحات ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٤٧، ٤٩، ٥٥.
- (١٦) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص ٣٦٣ وما بعدها.
- (١٧) المرجع السابق ص ٣٢٧
- (١٨) ب. كرواس: التراجم الارسططالية المنسوبة إلى ابن المقفع، فى بدوى التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ١٠١-١٢٠
- (١٩) كرواس: ابن الروندى الملحد فى بدوى، تاريخ الاتحاد فى الإسلام ص ٧٥-١٨٨
- (٢٠) د. بدوى: أفلوطين عند العرب. وكالة المطبوعات الكويت ط ٣، ١٩٧٧، التصدير ص ١٨ وما بعدها، والصوت والصدى، ص ٦٦
- (٢١) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص ٣٣٩
- (٢٢) المرجع السابق ص ٣٣٧
- (٢٣) د. بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام ص ١٣٦-١٥٦ راجع دراستنا، كوربان بين الفلسفة والاستشراق، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثالث يوليو ١٩٩٤.
- (٢٤) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص ٢٦٧.
- (٢٥) هانز هنريش شيدر: روح الحضارة العربية، ترجمة وتقديم د. عبد الرحمن بدوى، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٤٩.
- (٢٦) هانز هنريش شيدر: نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين، مصدرها وتصويرها الشعرى فى بدوى، الإنسان الكامل فى الإسلام ص ١٠-١٠١.
- (٢٧) طه حسين: الأدب الجاهلى.
- (٢٨) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص ١٢٠.
- (٢٩) المرجع السابق ص ١٢١.
- (٣٠) المرجع السابق ص ١١٩.
- (٣١) المرجع السابق ص ١٢٤.
- (٣٢) انظر بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ١٢٣-١٧٢.
- (٣٣) المرجع السابق ص ٢١٨-٢٤١.

- (٣٤) د. بدوى: دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلى، دار العلم للملايين، بيروت ط-٢ ١٩٨٦ ص ٢٧٢-٢٨٢.
- (٣٥) ماكس مايرهوف: من الاسكندرية إلى بغداد، فى بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ٧٧-١٠٠.
- (٣٦) د. بدوى: موسوعة المستشرقين، ص ٣٧٣ وما بعدها.
- (٣٧) المرجع السابق ص ٧٣.
- (٣٨) المرجع السابق ص ٧٠.
- (٣٩) فرانسيسكو جابر بيلى: زندقة ابن المقفع، فى بدوى التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، ص ٤٠-٧١.
- (٤٠) اسين بلاثيوس: ابن عربى، ترجمة ودراسة عبد الرحمن بدوى، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٧.
- (٤١) د. عبد الرحمن بدوى: أوهام حول الغزالى ص ٢٤١-٢٥١ فى كتاب أبو حامد الغزالى، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط ١٩٨٨.
- (٤٢) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص ٤١٧.
- (٤٣) المرجع السابق ص ٣٧٩.
- (٤٤) نفس الموضوع.
- (٤٥) د. بدوى: دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلى. دار العلم للملايين، بيروت ط-٢ ١٩٨٦.
- (٤٦) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص ٢٢٥.
- (٤٧) المرجع السابق ص ٦٦، ويتحدث عن علاقته به، صفحات ١٦٦-١٦٧.
- (٤٨) المرجع السابق ص ١٠٤.
- (٤٩) المرجع السابق ص ١٤٩.
- (٥٠) المرجع السابق ص ٣٠-٣١.
- (٥١) المرجع السابق ص ٤٣٩.
- (٥٢) Abdurrahman Badawi: Histoire de la philosophie en Islam 2 vols vrin, paris, 1972.
- (٥٣) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص ٣٤٠، وانظر كتاب كاتارينا مومزن: جوته والعالم العربى، ترجمة د. عباس عالم المعرفة الكويتية ١٩٩٥.

- (٥٤) د. بدوى موسوعة المستشرقين، ص ٢٩.
- (٥٥) د. بدوى: موسوعة المستشرقين، ص ٢٠٠.
- (٥٦) المرجع السابق ص ٣٩٥، ص ٤١٩.
- (٥٧) المرجع السابق ص ١٩٠.
- (٥٨) المرجع السابق ص ٢٥٢.
- (٥٩) المرجع السابق ص ٢١٢-٢١٣، والحقيقة أن تحليل بدوى لأعمال ريلاند مستمرة في الفترتين الأولى والأخيرة، فهو يشيد به ويموضوعيته.
- (٦٠) المرجع السابق ص ٢٥٥.
- (٦١) المرجع السابق ص ٤١٥.
- (٦٢) المرجع السابق ص ٤١٤-٤١٥.
- (٦٣) المرجع السابق ص ٩٧.
- (٦٤) المرجع السابق ص ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٨.
- (٦٥) المرجع السابق ص ١٧.
- (٦٦) المرجع السابق ص ٩١-٩٢.
- (٦٧) المرجع السابق ص ١٠٥-١٠٦.
- (٦٨) المرجع السابق ص ٢٤.
- (٦٩) موسوعة المستشرقين ص ٣٣١.
- (٧٠) موسوعة المستشرقين ص ٥.
- (٧١) موسوعة المستشرقين ص ١١.
- (٧٢) موسوعة المستشرقين ص ١٨٦.
- (٧٣) موسوعة المستشرقين ص ٢٨٦.
- (٧٤) موسوعة المستشرقين ص ٣٥١.
- (٧٥) موسوعة المستشرقين ص ٢١٧.
- (٧٦) موسوعة المستشرقين ص ١٤٦.
- (٧٧) موسوعة المستشرقين ص ٤٧.
- (٧٨) المرجع السابق ص ٤٣٠.
- (٧٩) المرجع السابق ص ٣٠٧-٣٠٨.
- (٨٠) المرجع السابق ص ٤٣٣.

- (٨١) المرجع السابق ص ٨١.
 (٨٢) الموضوع نفسه.
 (٨٣) المرجع نفسه ص ٦٥.
 (٨٤) المرجع السابق ص ٢٤٦.
 (٨٥) المرجع السابق ص ٦.
 (٨٦) المرجع السابق ص ٤٦.
 (٨٧) المرجع السابق ص ٤٣.
 (٨٨) المرجع السابق ص ٨٨.
 (٨٩) المرجع السابق ص ٢١١.
 (٩٠) المرجع السابق ص ٢١٣.
 (٩١) المرجع نفسه ص ٤٠٥.
 (٩٢) المرجع نفسه ص ٢٦.
 (٩٣) المرجع نفسه ص ٦٩.
 (٩٤) المرجع السابق ص ٢٤٣.
 (٩٥) المرجع السابق ص ٢٦٩.
 (٩٦) المرجع السابق ص ٣٤٨.
 (٩٧) المرجع السابق ص ٣٤٩.

(٩٨) لقد شارك بدوى فى الكتابة عن الإلحاد فى الإسلام ١٩٤٥ فى الوقت الذى أثبت فيه هذه القضية فى عدد من المجلات العربية والمصرية، مثل المقتطف والعصور؛ حيث كتب إسماعيل أدهم "لماذا أنا ملحد؟". ورد عليه محمد فريد وجدى "لماذا هو ملحد؟" وترجمت مجلة العصور التى يرأسها إسماعيل مظهر دراسة رسل، لماذا أنا لست مسيحياً؟ وهى قضايا شغلت الكتاب فى هذه الفترة، ولم يكن بدوى شاذاً فى الكتابة فى هذا الموضوع المشار فى الدوريات الثقافية فى تلك الفترة.

(٩٩) راجع دراستنا: "قراءة فى كتابات بدوى السياسية" مجلة أدب ونقد، القاهرة ديسمبر ١٩٩٣، العدد ١٠٠.

(١٠٠) A. Badawi: Defense du Coran contre ses critiques l'unicite, paris 1989

وراجع الدراسة التى قدمها الزميل الدكتور عطية القوصى للكتاب فى مجلة المؤرخ المصرى، العدد الثالث عشر يوليو ١٩٩٤، هذا ونشير إلى أننا اعتمدنا فى إشارتنا للعملين الأخيرين للدكتور بدوى على ترجمات موسوعة غير منشورة للدكتور عطية القوصى.

(١٠١) يشير بدوى فى مقدمة الدفاع عن حياة النبى محمد... إلى كتاب البطريق الإسكندر الأنكونى "أسطورة محمد فى الشرق" وتتبع فى نفس المقدمة المزاعم المختلفة التى تناقلها هؤلاء الكتاب، ثم يخصص تمهيده الطويل لتناول "أسطورة محمد فى أوربا، عشرة قرون من الكذب الباطل والافتراء" لدى المؤرخ البيزنطى ثيوفان (٧٥١-٨١٨م) ومن تابعه أمثال قسطنطين بروفيرجيتيا (٩٠٥-٩٥٩م) وسدرينو (ت ١٠٥٧م) وزويارا (ت ١١٣٠) ثم الراهب جيوبرت (١٠٥٢-١١٢٤م) وجاك دى فيترى (ت ١٢٤٤م) وسارتين بولونكوا وفانسان دى يوفيه (ت ١٢٦٤م) وجليوم الطرابلسى ويير باسكاسيو، ويعتوب الاكونى (ت ١٣٣٧) وغيرهم.

(١٠٢) يعتمد بدوى على بيان الآيات القرآنية وإحصائها وتحليل دلالتها فى مواضع عديدة من كتابه "الدفاع عن القرآن..". راجع مثلاً: الفقرة الأولى من الفصل الأول عن تحليل لفظ "أمى" الذى يذكر ورودها فى الأعراف ١٥٧، الجمعة ٢، آل عمران ١٩، ٧٥، والبقرة ٧٨، وكذلك فى حديثه عن الصابئة فى القرآن (الفصل السادس)، ويفعل ذلك مع العهد القديم موضوع الرسل (الفصل السابع)، ويشير إلى ورود كلمة رسول ١٤٦ مرة مختصة بمحمد، ورسوله ٨٤ مرة، ورسولنا ٤ مرات - وغيرها، وأيضاً فى تحليل لمعنى الفرقان (الفصل الثالث).

(١٠٣) ويستشهد بالمصادر العربية فى تناوله لادعاء مرجليوث بأن الصلاة من طقوس الحرب (الفصل الرابع)، والقبلة (نفس الفصل)، والصابئة (السادس)، والفصل العاشر عن محاولة العلماء والمسلمين لتقديم تأريخ زمنى لآيات القرآن.

(١٠٤) يقارن بدوى فى الفصل الرابع من "الدفاع عن حياة محمد" بين سماحة سلوك النبى مع أعدائه بعد الفتح العظيم وسلوك الفاتحين الأوربيين الذين تحدث عنهم المستشرقون فى كل تاريخ أوربا. واكتفى بالإشارة إلى ما تم فى قرننا هذا، وما روى من انتصارات الحلفاء على الألمان فى الحرب العالمية الثانية، وما حدث بعدها من محاكمات أعدمت الكثير من الرجال والقواد. ودلل على شاكمة نورمبرج المشينة التى وقعت ما بين يوم ٢٠ نوفمبر ١٩٤٥ حتى يوم ٣٠ سبتمبر ١٩٤٦..

(١٠٥) راجع هامش رقم ١٠١.

(١٠٦) Badawi: Defense du Coran, pp. 14-15.

(١٠٧) Ibid, pp. 85-86.

(١٠٨) Ibid., p. 18.

(١٠٩) Ibid., p. 7.

(١١٠) Ibid., p. 15.

Ibid., p. 66. (١١١)

(١١٢) يذكر لنا بدوى من مؤلفات مرجليوث فى اليهودية الأعمال التالية:

- شرح كتاب دانيال ليفث بن على، نشر وترجمة ١٨٩٩.

- مكانة الأكليريكية فى الأدب السامى ١٨٩٠

- أصل "الأصل العبرى" للأكليروس ١٨٩٩.

- العلاقات بين العرب والإسرائيليين قبل الإسلام ١٩٢٤. المرجع السابق ص ٧٢-٧٢.

Ibid., p. 73. (١١٣)

Ibid., p. 74. (١١٤)

Ibid., pp. 74-75. (١١٥)

Ibid., p. 76. (١١٦)

Ibid., pp. 82-83. (١١٧)

Ibid., p. 84. (١١٨)

Ibid., pp. 89-90. (١١٩)

Ibid., p. 220. (١٢٠)

Ibid., p. 18. (١٢١)

Ibid., p. 62. (١٢٢)

(١٢٣) د. عبد الرحمن بدوى: الدين عند كانط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، القسم الرابع.

BADAWI, Ibid., p. 27. (١٢٤)

Ibid., p. 28. (١٢٥)

(١٢٦) راجع الفقرات الأولى والثالثة من الفصل الثامن عن "الدفاع عن حياة محمد" الخاص بـ "شهوانية

محمد المزعومة"، حيث يعرض بدوى لرأى أندريه نور فى كتابه Das leben und lehre des

Mohammed وكذلك كتابه "حياة محمد وعقيدته".

(١٢٧) نقل بدوى للعربية كتاب فلهوزن: الخوارج والشيعة، دراسة وترجمة، القاهرة ١٩٥٩.

(١٢٨) قارن تحليل د. سالم حميش لأعمال رينان "كحالة عداء معلن" فى كتابه الاستشراق فى أفق

انسداد، منشورات المجلس القومى للثقافة العربية، الرباط ١٩٩١ ص ٣٩ وما بعدها.

(١٢٩) بدوى: الدفاع عن حياة النبى محمد. التصدير.

نقد الفكر الغربي

المادية وموت الإنسان د. عبد الوهاب المسيري (*)

تؤكد العقلانية المادية على عناصر التجانس والتكرار والكم والسببية والآلية، ولذا فهي تتسم بمقدرة عالية نوعاً على رصد حركة الأشياء ودراستها، فالعقلانية المادية تتحرك في إطار الواحدية المادية التي تخضع لها الأشياء، أما الإنسان فهو ظاهرة تتجاوز حدود الواحدية المادية. ولذا فإن سلوكه، سواء في نبله أو ضيعته، في بطولته أو نحاسته، ليس ظاهرة مادية محضة وإنما ظاهرة مركبة لأقصى حد:

١- فعقل الإنسان له مقدرات تتحدى النموذج التفسيري المادي، حتى أننا نجد عالماً مثل تشومسكي ينكر تماماً

أن عقل الإنسان مجرد صفحة بيضاء سلبية، (وهو الافتراض الوحيد المتاح أمام الماديين) وإنما هو عقل نشط يحوي أفكاراً كامنة فطرية. ولذا نجد أن تشومسكي يتحدث عن "معجزة اللغة" باعتبارها ظاهرة لا يمكن تفسيرها في إطار مادي، وإنما في إطار نموذج توليدي يفترض كمون القدرة اللغوية في عقل الطفل، وهذا الكمون يعني أن العقل ليس مجرد المخ - مجموعة من الخلايا والأنزيمات. وجان بياجيه يقدم رؤية توليدية لتطور الإنسان وتطور إحساسه بالزمان والمكان. وتزايد الاعتماد على النماذج التوليدية، في

(*) أستاذ الأدب الإنجليزي - كلية التربية - جامعة عين شمس.

مقابل النماذج التراكمية، هو دليل على تراجع النموذج المادي.

٢- ثم نأتي إلى مشكلة الفكر. يدعي الماديون أن الفكر هو صورة من صور المادة أو أثر من آثارها (فالعقل صفحة بيضاء تراكم عليها المعطيات الحسية وتتحول إلى أفكار كلية بطريقة آلية). وهي مقولة قد تبدو معقولة ولكنها تخلق من المشاكل أكثر مما تحل. السؤال هو: لماذا يأخذ الفكر هذه الصورة بالذات؟ ولماذا تختلف أفكار شخص عن أفكار شخص آخر يعيش في نفس الظروف؟ وهل الأفكار عصابات وأنزيمات تتحرك أم أنها شيء آخر؟ وما هي علاقة المؤثر المادي بالاستجابة الفكرية أو العاطفية؟ ولناخذ فكرة مثل "السببية". المعطيات الحسية المادية غير مترابطة ولا علاقة لها بأي كليات. ومع هذا، يدرك العقل الواقع لا كوقائع متناثرة وإنما كجزئيات تنضوى تحت كل متكامل، ولا يمكن أن يتم الإدراك إلا بهذه الطريقة. ولذا، نجد أن الماديين (في عصر ما بعد الحداثة)، ينكرون تماماً فكرة الكل، ويعلن نيتشه موت الإله الذي يعني في الواقع نهاية الكل. وهجوم الماديين و الطبيعيين على الكل أمر طبيعي، ففكرة

الكل تذكرنا بمعجزة الإنسان الذي يتجاوز النظام الطبيعي وحركة الأنزيمات والذرات والأرقام. ومن ثم، فإنها تخلق ثنائية راديكالية تستدعي مرجعية متجاوزة للنظام الطبيعي وهي الإله. فالكل يؤكد تجاوز الإنسان وتجاوز الإنسان يؤكد وجود الإله كمقولة تفسيرية معقولة. ولذا لا بد وأن تهاجم هذه الفلسفة فكرة الكل، حتى يعود الإنسان إلى الطبيعة ويُستوعب فيها. وهكذا بدأت المادية بمحاولة تحطيم خرافة الميتافيزيقا، وانتهت بالهجوم على فكرة الحقيقة ذاتها.

٣- وهناك أخيراً حس الإنسان الخلقي والديني، وحسه الجمالي، وقلقه، وتساؤله عن الأسئلة النهائية الكبرى، وهي أحاسيس لا يمكن تفسيرها على أساس مادي، فهو أمر أكثر صعوبة من تفسير وجود الأفكار. وكما ينتهي الفكر المادي بإنكار الفكر، والكل، فهو ينكر الحس الخلقي والجمالي ويُسقط الأسئلة النهائية. فعبارات مثل "القتل شر" و "هذه اللوحة جميلة" و "قلق الإنسان بخصوص مصيره في الكون" لا معنى لها من منظور مادي، تماماً مثل عبارة "الله رحيم" أو "الله موجود" فكلها

عبارات لا يمكن إثباتها أو دحضها من خلال المنهج العلمي المادي.

٤- والفلسفات المادية تدور في إطار المرجعية المادية، ولذا فإنها ترسم صورة واحدة للإنسان، إما باعتباره شخصية صراعية دموية قادر على خرق كل الحدود، وعلى إعلاء إرادته وتوظيف قوانين الحركة لحسابه، أو باعتباره شخصية قادرة على التكيف مع الواقع والخضوع لقوانين الحركة. وهذه صورة مستقطبة غير حقيقة:

(أ) فالصورة الأولى تفشل في رصد تلك الجوانب النبيلة في الإنسان، مثل قدرته على التضحية بنفسه من أجل وطنه أو من أجل أبيه أو أمه، ومقدرته على ضبط نفسه من أجل مثل العليا.

(ب) الصورة الثانية تؤكد أن الإنسان غير قادر على الثورة والتجاوز. وبالفعل يلاحظ في العصر الحديث هيمنة نظم سياسية تسيطر عليها رؤى تكنوقراطية محافظة. ومع هذا، لم تنجح المادية تماماً في قمع الإنسان وتسويته بالأمر الواقع. فالإنسان لا يزال غير راضٍ، قلقاً إن لم يعبر قلقه عن نفسه من خلال الثورة الناضجة فهو يعبر عن نفس القلق بأشكال مرضية.

٥- المادية تفشل في تفسير إصرار الإنسان على أن يجد معنى في الكون ومركزاً له. وحينما لا يجد معنى له فإنه لا يستمر في الإنتاج المادي مثل الحيوان الأعجم، وإنما يتفسخ ويصبح عديمياً ويتعاطى المخدرات وينتحر ويرتكب الجرائم دون سبب مادي واضح. وقضية المعنى تزداد حدة مع تزايد إشباع الجانب المادي في الإنسان، فكأن إنسانية الإنسان لصيقة بشيء آخر غير مادي. والبحث عن المعنى قد عبّر عن نفسه على هيئة فنون وعقائد. وكما يقول علي عزت بيغوفيتش:، فإن الدين والفن مرتبطان بالإنسان منذ أن وُجد على وجه الأرض، أما العلم (المادي) فهو حديث، وفشل العلم المادي الذي يدور في إطار نماذج مادية في تفسير الإنسان، وفي التحكم فيه، هو دليل فشله في إدراك الظاهرة الإنسانية، وإدراك أن الحلول التي يأتي بها حلول ناقصة.

إن الفلسفة المادية تنكر وجود أي جوهر مستقل عن حركة المادة، فهي تدور في إطار المرجعية المادية الكامنة (ووحدة الوجود المادية). ومن ثم، لا يحقق أي عنصر في الكون تجاوزاً، بما في

ذلك الإنسان. والفلسفة العقلانية المادية، حينما تتعامل مع الإنسان تنظر إليه في إطار نموذج تحليلي مادي/طبيعي، يستبعد كل خصائصه غير الطبيعية مثل تركيبته ومقدرته على التجاوز واستقلاله عن المقولات المادية/ الطبيعية، ثم تقوم بتفكيكه إلى عناصره الأولية المادية "الحقيقية" وترده في كليته إلى مبدأ مادي واحد، وتقوم بتعميم المبادئ العلمية والرياضية على جميع الظواهر بما في ذلك الإنسان - ومن هنا الهجوم المادي الحتمي الشرس على الطبيعة البشرية والجوهر الإنساني، أي على تلك السمات التي تميز الإنسان كإنسان: مقدرته على التجاوز أو انشغاله بالأسئلة النهائية الكبرى أو استقلاله عن الطبيعة/المادة. فمفهوم الطبيعة البشرية يعني أن ثمة مقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي المادي تُسمَّى "الإنسان" تستعصي على التفسيرات الطبيعية/المادية، وهذا يمثل فضيحة معرفية، إذ أن ثنائية الإنسان/الطبيعة، ستشير إلى ثنائية أخرى: الإنسان/الإله أو الخالق/المخلوق. ولذا، لا بد وأن تستوعب الطبيعة البشرية تماماً في النظام الطبيعي، ولا بد وأن يختفي الإنسان كإنسان، وأن

تهيمن المرجعية الكامنة الواحدية المادية وأن تزول كل الثنائيات أو تُحيد بحيث تصبح متوازنة ومتعادلة تماماً.

ومع هذا، يحدث أحياناً في داخل المنظومة الواحدية المادية أن يصبح الإنسان هو مركز الكون المتجاوز له فتظهر ثنائية الإنسان/الطبيعة، (وهذا هو أساس الفكر الإنساني الهيومساني [التمركز حول الذات]) ومرجععية متجاوزة في إطار مادي. ولكن مثل هذه الثنائية ثنائية واهية غير حقيقة، فالفلسفة المادية، كما أسلفنا، تنكر وجود أي جوهر مستقل عن حركة المادة، ومن ثم لا يمكن لأي عنصر (بما في ذلك الإنسان) أن يحقق تجاوزاً للنظام المادي الطبيعي. ولذا، لا بد أن تسري القوانين الواحدية المادية في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير على الإنسان سريانها على الطبيعة، فيصبح الإنسان بوعيه وفهمه وحسه الخلقي جزءاً لا يتجزأ من حركة المادة خاضعاً لها، وتصبح هي المركز (وينتصر الموضوع على الذات)، ويذوب الإنسان ويختفي ويفقد مقدرته على التجاوز ويُستوعب تماماً في النظام الطبيعي،. فموت

الإنسان هو نتيجة حتمية للرؤية المادية وموت الإله.

وسنضرب بعض الأسئلة على هذا الهجوم الشرس على الإنسان وعلى الطبيعة البشرية:

١- المساواة والتسوية:

إذا تم رصد الإنسان بشكل موضوعي، طبيعي/مادي، في إطار المرجعية المادية الكامنة، فإنه سيتم استبعاد مفهوم الإنسانية المشتركة والجوهر الإنساني (وهي أمور متجاوزة لعالم المادة). وبدلاً من ذلك سيقوم الراصد العلمي بما يلي :

(أ) سيتم رصد الفروق المادية بين الشعوب والأفراد بكل دقة وعناية، كما سيتم تسجيل الاختلافات في الذكاء والمقدرة العضلية والفروق الناجمة عن الاختلافات في البيئة، وسيتم كذلك تأكيد الاختلافات التشريحية بين الرجل والمرأة، وبين الأقوياء والضعفاء (وهذا تعبير عن النزعة نحو تأليه الكون في النظم المادية). ولذا، ليس من قبيل الصدفة أن عنصرية التفاوت الغربية (بما في ذلك النازية والصهيونية) استندت إلى نظريات مادية عن الاختلافات بين الشعوب، وتم استبعاد الشعوب وإبادة

الملايين وتدمير المعمورة باسم هذه المنظومة العلمية التي لا تعرف الرحمة أو التراحم، ولا تعرف الضحك أو البكاء ولا الخير أو الشر، فهي لا تعرف سوى القوة والعنف والبقاء والهلاك. وهذه هي عنصرية التفاوت وعدم المساواة.

(ب) يمكن للرصد العلمي أن يتجاهل كل هذه الفروق ويركز على الصفات المادية العامة المشتركة بين كل البشر ووظائفهم البيولوجية (التعبير عن النزعة نحو إنكار الكون). ولكن هذه الصفات المادية العامة المشتركة بين البشر هي ذاتها الصفات التي تربط بين البشر والقردة العليا، على سبيل المثال، وتسوي بينهم (وهذه عنصرية التسوية). فالرؤية المادية العلمية لا ترصد سوى الاختلافات الواضحة أو الصفات العامة المادية المشتركة أي أنها رؤية تتأرجح وبحدة بين التفتت الذري والوحدة الكونية العضوية. وفي كلتا الحالتين، يتم استبعاد مفهوم الإنسانية المشتركة، وعنصرية التفاوت وعدم المساواة أمر معروف لدينا، تم دراسته وتمحيصه، ولكن عنصرية التسوية هي أمر جديد تماماً (فهي عنصرية ما بعد الحداثة) وهذا ما سنركز عليه.

أما "المساواة" فهي أن يتعادل شيء ما وآخر في "بعض" الوجوه وحسب، أما "التسوية" فهي إحداث التساوي بين شيئين في كل الوجوه. والمساواة بين البشر هي مساواة بينهم في الأساسيات الإنسانية (أي فيما يميز الإنسان كإنسان)، أما التسوية فهي تسوية بين كل المخلوقات (البشر والحيوانات والجمادات) في كل الوجوه تقريباً. وكل من "المساواة" و"التسوية" نتاج عملية تجريدية، لكن المساواة تتم في إطار المرجعية المتجاوزة، والإيمان بأن الإنسان مقولة مستقلة عن عالم الطبيعة/المادة رغم وجوده فيها. ولذا فإن التجريد يأخذ شكل نزع السمات الشخصية والفردية عن البشر، بحيث تظهر السمات التي تميزهم كبشر، والحدود التي تفصلهم عن بقية الكائنات، فتتضح تركيبة الإنسان وتميزه عن عالم الطبيعة/المادة، أما التسوية فهي عملية تتم في إطار الطبيعة/المادة. فيتم نزع كل السمات غير المادية عن الإنسان لتظهر السمات المادية المشتركة بينه وبين بقية الكائنات، ومن ثم تنزع عن الإنسان كل قداسة وخصوصية ومركزية وتركيبية، وتسقط

حدوده الإنسانية، ليصبح الإنسان مجرد مادة، شيئاً بين الأشياء يتساوى معها ويُسوَّى بها. والمساواة لهذا السبب، هي مفهوم إنساني أخلاقي ديني يستند إلى أساس غير مادي (مرجعية متجاوزة)، أما ما يسمى "بالمساواة" في العصر الحديث فهو في واقع الأمر تسوية، تتم في إطار مرجعية مادية كامنة، أي أنها عملية تفكيك للإنسان وتدمير وتقويض له ككيان مستقل عن الطبيعة/المادة. وقد يتم مساواة الإنسان بالإنسان الآخر، ولكن يتم تسويتهم بالإنسان الطبيعي المادي الذي يتساوى في كل الوجوه مع الكائنات الطبيعية الأخرى.

وفي تصورنا، فإن مفهوم المساواة (في الغرب) كان يدور في إطار المرجعية المتجاوزة، وكان ترجمة علمانية، واعية أو غير واعية، للفكرة التوحيدية المتمثلة في قصة الخلق: خلق الله آدم ونفخ فيه من روحه وعلمه الأسماء كلها، وقد جئنا كلنا من صلب آدم. فثمة مساواة مبدئية بين البشر في الأساسيات الإنسانية، أي فيما يميزهم كبشر، في جوهرهم الإنساني الذي يفصلهم عن

عالم الطبيعة/المادة. وتتحقق إنسانية الإنسان بمقدار اقترابه من الحالة الإنسانية المثالية أو الجوهرية هذه، وبمقدار تجاوزه لكثير من دوافعه الطبيعية والمادية (التي تدفع به في عالم الصيرورة)، وبمقدار اقترابه من الحالة الإنسانية المثالية أو الجوهرية، وبمقدار تجاوزه لكثير من دوافعه الطبيعية والمادية، وبمقدار إعلائه لهذه الدوافع وتعبيره عنها من خلال أشكال إنسانية متميزة عن الأشكال الطبيعية المتاحة للحيوانات، إذ ثمة اختلاف بينه وبين الطبيعة/المادة بسبب الثغرة أو المسافة التي تفصل بينهما. وفي هذا الإطار، تصبح المساواة شكلاً من أشكال تحقيق الإنسانية وتحقيق جوهر الإنسان، فهي شكل من أشكال الاجتماع البشري وتحقيق لقيمة مطلقة متجاوزة للمادة والطبيعة، بل ومتجاوزة لدوافع الإنسان المادية والجسدية، أي تجاوز لما يسمي (الإنسان الطبيعي) (المادي) "واقتراب لما يمكن أن نسميه "الإنسان الرباني" الذي يحوي داخله عناصر لا يمكن ردها إلى النظام الطبيعي، (أو لا يمكن أن نسميه "الإنسان في المنظور الهيوماني" والذي لا يمكن أن يُرد إلى الطبيعة/المادة).

ولو قلنا: "كلكم لآدم وآدم من تراب" في إطار المرجعية المتجاوزة، فإن آدم هنا يحوي داخله قبساً من الله سبحانه وتعالى يجعله مستخلفاً في الأرض، (أو يحوي داخله ذاته التي ترفض الإذعان للمادة)، وبذا يصبح كائناً حراً مستولاً عن أفعاله، له هوية مستقلة، وإرادة مستقلة، ومقدرة على إدراك الخير والشر وما ينفع وما يضر، ولا يمكن تفكيكه أو تقويضه. أما إذا قلنا نفس العبارة في إطار المرجعية المادية الكامنة، فإننا نرى أن آدم هو تراب وحسب، ويمكن أن يرد تماماً للتراب فيُسوي بالطبيعة/المادة، فهو الإنسان الطبيعي الذي يمكن تفكيكه وتقويضه ورده إلى الطبيعة/المادة ولا وجود مستقل له عنها، تسري عليه القوانين الطبيعية سريانها على القروود والفراش والأشجار. ولذا فإن التسوية تعني اقتراباً متزايداً من حال الطبيعة، وتشكل هجوماً شرساً على الطبيعة البشرية وعلى كل المعايير أو الموازين التي تفترض وجود مرجعية إنسانية متجاوزة، كما تأخذ شكل الابتعاد المتزايد عن الحالة الإنسانية والجوهر الإنسانية والاقتراب المتزايد من الفكرة المادية

الطبيعية. . فالتسوية لا تتم من خلال اقتراب البشر من خصوصيتهم الإنسانية، وإنما تكمن في مقدار تخليهم عن هذه الخصوصية وذوبانهم في عالم الطبيعة العام حتى يصبح الإنسان إنساناً طبيعياً، ثم يتطور هذا الإنسان ويزداد تخليه عن أي خصوصية إلى أن يصبح طبيعة/مادة محضاً خاضعاً تماماً لقوانين الحركة

٢_ وحدة العلوم:

لنأخذ الحوار الدائر منذ عصر النهضة (والذي لم ينته بعد) عن وحدة العلوم، فهناك من يرى أن هناك علوماً وحسب يمكن عن طريقها دراسة كل من الإنسان والطبيعة دون تمييز أو تفريق بين علوم طبيعية وأخرى إنسانية، وهؤلاء يرون أن كل العلوم تهتم بوقائع لا تختلف في حالة الإنسان عن حالة الحيوان، ولكن هناك أيضاً من يرى أن العلوم الإنسانية لا بد وأن تظل مستقلة تماماً عن العلوم الطبيعية، فوقائع العلوم الإنسانية في تصورهم تختلف عن وقائع العلوم الطبيعية. فالواقعة في السياق الإنساني ينتجها موجود إنساني له ظاهر وباطن، وله معايير وقيم وأهداف ومقاصد ومشاعر وهواجس، أما وقائع العلوم الطبيعية فهي مجرد حركة في

الزمان والمكان ولها وجود حسي وملمس، والوقائع الإنسانية ليست ماثلة أمامنا بشكل مباشر، فهي مرتبطة بعالم الدوافع التي تحركها والرموز التي تعبر عنها، وحتى يمكننا الوصول إليها لا بد وأن نكد ونتعب ونفسر ونتعاطف مع الإنسان، أما الوقائع الطبيعية فهي وقائع مباشرة تخضع للإدراك الحسي، ولذا فالوقائع الإنسانية تخضع للفهم الذي ينفذ إلى المعاني الباطنة داخل الأشياء، أما الوقائع الطبيعية تخضع للتفسير. إن الوقائع الإنسانية ذات طبيعة كيفية خالصة، أما الوقائع الطبيعية فيمكن التعبير عنها بلغة الكم (انظر: "نموذج تفسيري (اجتماعي)"

ونحن لو دققنا النظر لوجدنا أن الصراع الدائر هنا هو صراع بين المرجعيتين (المرجعية المتجاوزة والمرجعية الكامنة)، يأخذ شكل صراع بين دعاة الإيمان بالإنسان المتجاوز للطبيعة (الذي يستند وجوده إلى نقطة خارج النظام الطبيعي) من جهة من جهة أخرى دعاة الإيمان بالطبيعة المادية التي تحوي داخلها ما يكفي لتفسيرها، والذين يساؤون بين الإنسان والكائنات الطبيعية، ويسوون بينهما فيسقطون الإنسان كمقولة

مستقلة في النظام الطبيعي، ومن هنا، فنحن نصفهم بالعداء للإنسان (بالإنجليزية: أنتي هيومانيزم - anti humanism)، فدعاة الإيمان بالطبيعة يرون أن القوانين العامة للعالم هي القوانين الكامنة في المادة والتي تسري على كل من الطبيعة والإنسان دون أي تفرقة أو تمييز، وأنا سيزداد تحكمنا في أنفسنا وفي الطبيعة، وأن المعرفة هي تزايد معرفتنا بقوانين الحركة المادية العامة، ذلك لأن المنحنى الخاص للظاهرة الإنسانية وما يميز الإنسان كإنسان (جوهره الإنساني وتركيبته ومقدرته على التجاوز) أمور لا تهتم، ولهذا ينادى دعاة وحدة العلوم بأنه من الممكن إدخال كل شيء في شبكة السببية الصلبة والمطلقة ودراسته من خلال النماذج الرياضية (التي تتجاوز المرجعية المتجاوزة، ربانية كانت أم إنسانية). قد نخطئ في محاولتنا ولكننا نعاود الكرة وتزداد معرفتنا ويزداد تحكمنا، وتدار التجارب في إطار محايد خال من أي قيم إنسانية أو أخلاقية تضع حدوداً على التجريب، أو تطرح أي غائية خاصة بالإنسان، أو تمنحه أي مركزية، فكل الأمور متساوية، ولذا

لا بد وأن يخضع كل شيء للتجريب الذي يستبعد أي معايير غير علمية وغير مادية مثل السمات البشرية، أو القيم الأخلاقية، أو الطبيعة البشرية بالحيوان، وتختفي معه العلوم الإنسانية وتصبح كل العلوم طبيعية، تدرس قوانين المادة، كما يطالب دعاة وحدة العلوم.

وانطلاقاً من مفهوم وحدة العلوم (أو واحدتها المادية) يبدأ تأسيس علوم طبيعية تستبعد الجوهر الإنساني ومفهوم الطبيعة البشرية. ومما لاشك فيه أنه إن أراد الإنسان أن يبيّن كوبري فإنه لا بد وأن يعرف طبيعة المواد التي سيبنى بها هذا الجسر وطريقة تنظيمها وتركيبها وخواصها... إلخ وبدون هذه المعرفة، لا يمكن أن يدعي الإنسان أنه على "علم" بالجسر، ولتأسيس علم الحيوان مثلاً لا بد وأن نعرف نطاق هذا العلم من خلال تعريف الحيوان في مقابل الإنسان والنبات. وحتى في العلوم غير الدقيقة، مثل النقد الأدبي وتاريخ الفنون، لا بد وأن تتم الإجابة على سؤال: ما الأدب؟ والسؤال الذي لا بد وأن نطرحه هو: هل يمكن تأسيس علوم إنسانية دون معرفة الإنسان؟ هذا ما حدث بالفعل في العلوم الإنسانية الغربية إذ اختفت

الإشارات إلى الطبيعة البشرية تماماً فيها، ولا يمكن الحوار إلا من خلال المؤشرات الكمية والجداول والقرائن المادية المباشرة.

وحينما ترسم هذه العلوم صورة الإنسان، فإنه يكون إنساناً طبيعياً وظيفياً ذا بُعد واحد، آلياً يتحرك في إطار الدوافع والمثيرات، ويقسم إلى الذات والذات العليا والهو ويدفعه الإيروس والثاناتوس (فرويد)، أو النماذج الأصلية (يونج). وكما يقول "علي عزت بيغوفيتش":، فلقد تم طرد النفس من علم النفس، وفي علم الاقتصاد بُحِد الإنسان مجموعة من المصالح الاقتصادية، وفي علم الأخلاق هو كيان تحركه الرغبة في البقاء المادي وتحقيق المصلحة المادية، أما في علم الاجتماع، فقد أعلن "دوركهايم" أن الظواهر الاجتماعية مستقلة عن الأفراد، وتتمتع بسلطة قاهرة تفرض نفسها على الأفراد عن طريق الإكراه، وأن الضمير الفردي صدى للضمير الجمعي. فعندما يتكلم ضميرنا فمعنى ذلك أن المجتمع هو الذى يتكلم فينا، فالفرد "ذرة اجتماعية" يدرسها علم الاجتماع الذى كان ينوي "كونت" تسميته الفيزياء

الاجتماعية! أما الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) فهو يؤكد أن الإنسان ليس له طبيعة وإنما له تاريخ، وإن كانت لديه خاصيات عند الولادة، فهي مجرد استعدادات شفافة لاتصمد أمام مؤثرات المحيط القادر على تشكيل الإنسان كيفما شاء. ففي الإنسان لاتوجد دوافع نفسية ثابتة، اللهم إلا دافع الجنس والأكل، أما دافع المعرفة والعاطفة والتملك وغيرها فهي في نظر بعض الدراسات الأنثروبولوجية متغيرة، تظهر وتختفي بحسب عوامل البيئة. كما سعت النظريات التاريخية (المادية) إلى بيان أن الإنسان كائن تشكّل عبر التاريخ وعبر علاقاته مع الطبيعة ومع الآخرين وأنه قبل ذلك لم يكن إنساناً، وليس في طبيعة الإنسان خاصيات أولية مشتركة بين الناس؛ لأنه ليس للإنسان طبيعة، فالإنسان هو مجموع علاقاته الإنتاجية، وهو لحظة من لحظات جدل الطبيعة، هنا تنتفي الذات الفردية لتخلي مكانها للذات الجماعية وتراجع الذات الواقعية الطامحة لحساب الذات التاريخية الخاضعة للتحمية التاريخية المتحكمة في مسار التاريخ، (محسن الملي). وحتى في عالم الأدب (الملجأ الأخير للنفس البشرية)،

ظهرت الفلسفات البنيوية والتفكيكية التي تحاول أن تظهر ذاتها من آخر المطلقات الإنسانية (أي الطبيعة البشرية) ولذا يتحول النقد الأدبي إلى محاولة لرصد أنماط وبنى وألعاب لغوية، تدخل فيها الذات الإنسانية وتصبح خاضعة لها.

إن العلوم التي تدعي أنها "إنسانية" وتدور في نطاق المرجعية المادية الكامنة، تنطلق من الإيمان بأنه لا توجد "عناصر إنسانية عالمية" أو "طبيعة بشرية ثابتة أو مستقرة" (خاصة)، فما يوجد هو ممارسات وعقائد لا ينتظمها إطار. وكما يقول "فوكوه": لا يوجد ذات إنسانية ثابتة في التاريخ، ولا يوجد حالة طبيعية إنسانية، ولا يوجد شيء في الإنسان (حتى جسده) ثابت بما فيه الكفاية، يصلح أساساً ليتعرف الإنسان على ذاته وليفهم الآخرين "فكل شيء بما في ذلك الإنسان حادث بل عرضي وطارئ، ومن ثم محتمل الوقوع والزوال. ولا مهرب من إدارتنا لهذه الحقيقة (والحقيقة القوة والهيمنة، مطلق فوكوه الوحيد)، أي أن كل الأمور، بما في ذلك الإنسان - كما يعرف الجميع الآن في الغرب - مادية ونسبية وخاضعة

لذلك القانون الواحد العام الذي يسري على الطبيعة والإنسان. هذا يعني في واقع الأمر أنه لا توجد معيارية إنسانية، أي لا توجد سوى معيارية موضوعية شئية. إن ما يحدث هنا هو إلغاء ثنائية الإنسان/ الطبيعة، أي ثنائية الجنس البشري/ الأشياء، ليسود عالم الكم والأرقام والنماذج الاختزالية البسيطة التي قد تعطي من يستخدمها راحة كبيرة ومقدرة على الإنجاز، ولكنها تفكك الإنسان تماماً ثم تقتله. وليس من قبيل الصدفة أن الفلسفة السائدة الآن في الغرب هي الفلسفة التفكيكية التي تهدف إلى تصفية كل الثنائيات، وعلى كل فإن هذا هو ميراث الاستنارة المظلمة والمضيئة.

ولكن هناك النموذج الآخر الذي يرى الإنسان كظاهرة منفردة متجاوزة (ربانية) لا يمكن مساواته أو تسويته بالكائنات الطبيعية. ولا شك أن الإنسان يحوى كثيراً من العناصر الطبيعية، وهي عناصر لا بد وأن تخضع بشكل ما (وفي بعض جوانبها) إلى التجريب الطبيعي وتدخل شبكة السببية الصلبة. لكن الإنسان يظل يملك ما يتحدى التجريب وما لا يمكن معرفته

ولا يمكن استيعابه داخل هذه الشبكة، إذ أن أي محاولة من هذا النوع لا بد وأن تبوء بالفشل. ولذا فإن أكثر النماذج التفسيرية كفاءة حسب هذا التصور، هي النماذج المنفتحة الفضفاضة التي تعترف بثنائية الإنسان والطبيعة، وبأن الطبيعة البشرية والقيم الأخلاقية والغائية النابعة من مركزية هذا الإنسان هي المرجعية النهائية لدراسة ظاهرة الإنسان، وأن هناك ما يمكن معرفته وإدخاله في شبكة السببية الصلبة والمطلقة، وذلك مع تأكيدها بأن هناك أيضاً ما لا يمكن معرفته أو اصطياده، ومن ثم فإن الوصول إلى تفسيرات كاملة وحلول نهائية أمر مستحيل، ولذا فقد اقترح هؤلاء أن الإنسان لا يُشرح (ولا يُفسر كما نفعل مع الظواهر الطبيعية) وإنما يُفهم ويُؤول، ومن هنا ظهرت مدرسة الهرمنيوطيقا والتأويل التي تنظر إلى الإنسان باعتباره ظاهرة مركبة تستعصي على التفسير من خلال النماذج الطبيعية المادية.

ويقول دعاة هذا النموذج الذي يدور في إطار المرجعية المتجاوزة أن النظم المعرفية المادية نظم واحدية تسعى إلى تفسير كل الظواهر تفسيراً كاملاً،

ولذا فهي تسقط في حلم نهاية التاريخ حيث يصبح ما كان مجهولاً معروفاً. ومن ثم، فهي تقوم بتفكيك الإنسان وتسويته بكل الأشياء الأخرى، ومن هنا، فإن نهاية التاريخ تأخذ دائماً شكل يوتوبيا تكنوقراطية تسير حسب قوانين الأشياء العلمية المادية الموضوعية في دقة صارمة، وكأنها مترو مدينة "ليل" في فرنسا، الذي يسير بلا سائق بشري.

أما النظم التي تنطلق من الاعتراف بثنائية الإنسان/الطبيعة، فهي لا يمكن أن تسقط في مثل هذه الرؤية الساذجة، ومن ثم فإن إستراتيجية أنسنة العلوم بالنسبة لهؤلاء تتكون من : استرجاع مفهوم الطبيعة البشرية ككيان مركب لا يمكن أن يُرد للنظام الطبيعي ولا أن يسوى مع الأشياء الطبيعية، أي استرجاع الثنائية التقليدية. وإن تم استرجاع مفهوم الطبيعة البشرية، فإنه سيتم معه استرجاع القيم الإنسانية والأخلاقية كقيم أساسية في عمليات البحث العلمي في مجال الطبيعة والإنسان، فاستبعاد هذه القيم هو الذي أدّى إلى السقوط في الواحدية الكونية المادية، وإلى تسوية الإنسان بالحيوان، وإلى انفصال

التجريب العلمي المادي عن العقلانية الإنسانية.

٣- نظرية الحقوق الجديدة:

كثير من الحركات التحررية الجديدة الداعية للمساواة في عصر ما بعد الحداثة، تختلف تماماً عن الحركات التحررية القديمة (في عصر الحداثة). فالحركات الجديدة تدعو في واقع الأمر إلى التسوية، فهي ترفض مفهوم الطبيعية البشرية المتجاوزة للطبيعة/المادة، وللإنسان الذي يشغل مركزاً متميزاً في الكون، وتصدر عن فهم للإنسان باعتباره جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة/المادة لا يتسم بأي تجاوز لها أو تعال عليها. وانطلاقاً من هذا، تؤسس حركات التحرر الجديدة نظريتها في الحقوق، فنجد جماعات تدافع عن الفقراء والسود والشواذ جنسياً، والأشجار وحقوق الحيوانات والأطفال والعراة والمخدرات وفقدان الوعي، وعن كل ما يطرأ وما لا يطرأ على بال (ولعل شيوع الرؤية الحلولية الكمونية الواحدة في العصر الحديث، هو الذي يفسر سر انتشار الديانات الطبيعية والعبادات الجديدة، والنزعات الكونية، والدفاع الحلولي الكموني عن البنية، فكلها دعوات

تؤكد أسبقية الكون على الإنسان وتدعو الإنسان إلى الذوبان في الكون، وتلغي كيانه كمقولة مستقلة عن عالم الطبيعة). ويُعد رفض الإنسان تأييد هذه الدعوة للتسوية فعلاً رجعياً، ورفضاً للتقدم، مع أن رفضه هو في واقع الأمر، محاولة للعودة إلى الإنسانية والتراجع عن حالة الطبيعة المادية (البهيمية)، كما أنه دفاع عن مركزية الإنسان في الكون ورفض تسويته ومساواته بالحيوانات.

وفي هذا الإطار، يمكننا أن نعيد النظر في هذا الدفاع الشرس عن الشذوذ الجنسي والدعوة إلى تطبيعته، فهو في جوهره ليس دعوة للتسامح أو لتفهم وضع الشواذ جنسياً، بل هو هجوم على المعيارية البشرية وعلى الطبيعة البشرية كمرجعية نهائية، وكمعيار ثابت يمكن الوقوف على أرضه لإصدار أحكام وتحديد ما هو إنساني وما هو غير إنساني. والشذوذ الجنسي هو محاولة أخرى لإلغاء ثنائية إنسانية أساسية هي ثنائية الذكر/الأنثى التي تستند إليها المعيارية الإنسانية.

يل إننا نرى أن الحديث المتواتر والمتوتر عن "حقوق الإنسان"، والذي تقوده أكثر الدول إمبريالية في

العالم (الولايات المتحدة)، هو في جوهره هجوم على الإنسان والطبيعة البشرية، فالإنسان الذي يتحدثون عن حقوقه هو وحدة مستقلة بسيطة أحادية البعد لا علاقة له بأسرة أو مجتمع أو دولة، وهو مجموعة من الحاجات المجردة التي تحددها الاحتكارات وشركات الإعلانات والأزياء وصناعات اللذة، والفرد هنا وحدة تتلقى عديداً من الإشارات الحسية البسيطة الكثيفة من مؤسسات عامة لا خصوصية لها ولا تحمل أي قيم (إلا فكرة تعظيم الأرباح). وحقوق مثل هذا الإنسان هي في واقع الأمر استمرار للهجوم على الطبيعة البشرية ككيان مركب متجاوز للطبيعة/المادة ولذا لم يتحدث أحد عن حق الإنسان في وقف تيار الإباحية التي تُصدّر من الغرب، والتي تهدر أبسط الحقوق الإنسانية. وكذلك لا يتحدث أحد عن حقوق الأفراد (الشعوب) الذين سُرقَت وتسرق أموالهم وتودع في بنوك غربية من قبل شخصيات تساندها نفس الحكومات التي تصرخ عن حقوق الإنسان، ولم يحتج أحد على صناعة أسلحة الفتك والدمار التي تطور ويصنع معظمها في العالم الغربي. فالحديث دائماً

يجري عن إنسان مجرد بسيط لا يوجد داخل المجتمع والتاريخ والأسرة. ولذا، نجد أن الحديث ينصب على الحقوق المطلقة لهذا الفرد أي حقوق تتجاوز حقوق المجتمع ومنظوماته الأخلاقية والمعرفية.

ويظهر الهجوم على الطبيعة البشرية من خلال نظرية الحقوق المطلقة في المفهوم الجديد للأقليات الذي يروجه النظام العالمي الجديد وهيئة الأمم المتحدة وبعض الجماعات التي تدور في فلكها. فالجماعات الدينية الصغيرة أقلية، والجماعات الإثنية الصغيرة أقلية، والشواذ جنسياً أقلية، والنساء أقلية، والمعوقون أقلية، والمسنون أقلية، والبدنيون أقلية، والأطفال أقلية، وكل واحد فيهم له حقوق مطلقة، هذا يؤدي في واقع الأمر إلى أن فكرة المجتمع الذي يستند إلى عقد اجتماعي تصبح مستحيلة، إذ أن الحقوق المطلقة لا يمكنها التعايش. وهذا ما حدث في فلسطين المحتلة حين جاء اليهود بحقوق يهودية مطلقة شردت الفلسطينيين وهدمت وطنهم. ولكن الأخطر من هذا هو أن تكون الغالبية العظمى من الناس أقليات، فهذا يعنى أنه لا يوجد

أغلبية، أي لا يوجد معيارية إنسانية، فتصبح كل الأمور نسبية متساوية، وتسود الفوضى المعرفية والأخلاقية.

٤- مشكلة القيمة في المجتمعات العلمانية (الرأسمالية والاشتراكية) الحديثة:

ثمة مشكلة أساسية كامنة في المجتمعات العلمانية التي تستند إلى عقد اجتماعي نابع من الإيمان بحقوق الإنسان الطبيعية، وهو عقد - كما نعلم - ينص على مساواة كل البشر. ولكن الإطار العام هو المرجعية المادية الكامنة (الطبيعة/ المادة)، الأمر الذي يعني استبعاد أي قيم متجاوزة مطلقة، واستبعاد الإنسان أيضاً كقيمة مطلقة. ومن ثم يصبح نموذج المجتمع هو حركة الذرات المتساوية المتحركة المتصارعة، وهو نموذج بسيط للغاية لا يعترف بالهرمية أو التراتبية ولا يميز بين ذرة وأخرى. والذرات تتحرك من تلقاء نفسها ويسود النظام بشكل آلي من تلقاء نفسه، تماماً كما يحدث في عالم الأشياء والحيوان، فثمة تسوية كاملة بين الإنسان والأشياء. وتؤدي هذه الرؤية بطبيعة الحال إلى نسبية أخلاقية يتساوى داخلها الخير بالشر. وتعتبر هذه المرجعية المادية الكامنة عن نفسها في مفهوم السوق/

المصنع وآليات العرض والطلب واليد الخفية (في النظام الرأسمالي) وفي مفهوم السوق/ المصنع، والإيمان بأن كل شيء يُردّ إلى المادة وبأن البناء الفوقي يمكن تفسيره في كليته في ضوء البناء التحتي (في النظام الاشتراكي).

ولكن إلى جانب هذا العالم الذري الأملس المستوي، الذي وقع في قبضة الصيرورة، الخالي من القيم المطلقة والذي لا مركز له، يوجد الإيمان (في كل من الرأسمالية والاشتراكية) بعزة النفس وبكرامة الإنسان وحقوقه المطلقة وبالعدالة، فهو إيمان بمطلقات متجاوزة لعالم الصيرورة المادية، ومن ثم فهي تفصل الإنسان عن عالم الطبيعة وتميز بينه وبين الأشياء وترفض التسوية بينهما، ويتم ترتيب عناصر الواقع بموجبها. فما هو خير، هو ما يقترب من هذه القيم (الجوهرية) ويحققها، وما هو شر هو ما يتعد عنها. وتستند النظرية الماركسية إلى الإيمان بوجود جوهر إنساني يشكل الابتعاد عنه اغتراباً، ومن ثم فإن مفهوم الاغتراب الماركسي، هو تعبير عن التمسك الإنساني الهيوماني بالمطلقات الإنسانية مثل العدالة ومنع الاستغلال ومساواة الإنسان بأخيه

الإنسان، وهى مطلقات تشكل جوهر الاشتراكية في حقبتها البطولية، وباسمها تتم الثورة ليتجاوز الإنسان واقعه وينتهي حالة اغترابه. فكأن هناك نموذجين: واحد حلولي كموني مادي يُنكر التجاوز، والآخر يدور في إطار مرجعية متجاوزة داخل إطار مادي.

وهنا، يبدأ الصراع الحاد الخاص بالقيمة في المجتمعات العلمانية، فإذا كان ثمة إيمان بالقيم المطلقة، فمن ذا الذي يقرر هذه القيم؟ الإجابة الحديثة عن هذا السؤال (في إطار المرجعية المادية الكامنة) هو: الأغلبية العددية، ويقال أيضاً: العلم الطبيعي (الذي يسوي بين الإنسان والطبيعة)، فلا يوجد أى حقيقة مفارقة لواقعنا الأرضي وصورورتنا الزمنية، أي أن المتجاوز المفارقة (القيم المطلقة مثل الكرامة والعزة) تسقط في الصيرورة (الأغلبية العددية والعلم الطبيعي). وهنا تظهر الإشكاليات المختلفة. فماذا يحدث لو قررت الأغلبية الاستغناء تماماً عن مفهوم الطبيعة البشرية الجوهرية المتميزة عن الطبيعة المفارقة لها، وبدأت تحكم على البشر من منظور حلولي كموني واحدي طبيعي مادي كمي؟ ماذا لو قررت الأغلبية،

متسلحة بالرؤية العلمية المادية الطبيعية، ضرورة إبادة المرضى الذين لا يُرجى شفاؤهم؟ أليس من حق أعضاء أي مجتمع يدور في إطار الحلولية الكمونية أن يقرروا أى قرار طبيعي مادي دون العودة إلى أي مرجعية إنسانية مفارقة؟ أليس من حقهم استئصال جزء من الجسد يراه صاحب هذا الجسد ضاراً، بما في ذلك أعضاء الأقليات غير المرغوب فيهم؟ أليس هذا أمراً طبيعياً مادياً لا يمكن الوقوف ضده إلا بالعودة إلى مرجعية متجاوزة ومنظومة قيمية مطلقة تؤكد القيمة المطلقة للإنسان؟ وماذا لو أن أعضاء الأغلبية، انطلاقاً من إيمانهم بأن الإنسان كائن طبيعي يتساوى مع كل الكائنات الأخرى، قرروا التخلي عن قيم إنسانية، مثل القيم الاشتراكية عن العدالة ومركزية الإنسان وآثروا الاستغراق في قيم طبيعية مادية مثل الإنتاج والاستهلاك باعتبارها أموراً ألد وأظرف وأكثر طبيعية وأكثر مادية ومعقولة من عملية الدفاع عن هذه القيم (كما حدث في الاتحاد السوفيتي حين سقطت المنظومة الاشتراكية)؟

وتصبح الأمور أكثر إشكالية، على صعيد العلاقات الدولية، لو قررت دولة

(مثلاً) غزو الدول والشعوب الأخرى، فما هو الأساس الأخلاقي لمحاولة وقفها عن عدائها (مع غياب المرجعية الإنسانية المشتركة المتجاوزة)؟ وماذا لو قررت دولة ما التوسع في إنتاج السلع (الطبيعية المادية التي لا علاقة لها بأي مرجعية إنسانية أو ربانية) المرتبطة بإباحية الأطفال كما تفعل الدنمارك (أكبر منتج لهذه الأشياء في العالم) وهل من حق الجماعة الدولية إيقافها؟ وما هو هرم القيم الذي يجعلنا نفترض أسبقية قيمة أخلاقية إنسانية مطلقة غير طبيعية (الوقوف ضد غزو الشعوب والإباحية) على قيمة طبيعية مادية خالصة مثل الإنتاجية والربح؟ وعلى أي أساس تعارض الأمم المتحدة الآن في انضمام بعض الجماعات المدافعة عن ممارسة اللواط مع الصبية ممن لم يبلغوا سن الرشد بعد؟ وإن قبلنا باللواط باعتباره أسلوباً مختلفاً من أساليب الحياة وتعبيراً عن حرية الإنسان وميله الجنسي، فما هذا الحديث عمن لم يبلغوا سن الرشد بعد؟ ولماذا يكون ذلك أمراً مباحاً لمن بلغوا سن الرشد وغير مباح لمن لم يبلغوا هذه السن السحرية بعد؟ أليست كل الأمور طبيعية مادية نسبية

متساوية؟ أو لم يتم تسوية الإنسان بالإنسان والإنسان بالطبيعة؟
 ٥- الثقافة الشعبية والهجوم على الطبيعة البشرية:

هذا الهجوم الواضح على الإنسان في العلوم الإنسانية الغربية العلمانية يظهر في أشكال كثيرة من حياتنا اليومية، فيلاحظ في الثقافة الشعبية (التي تصدرها هوليوود) شيوع شخصيات لا علاقة لها بالطبيعة البشرية أو بالإنسان كما نعرفه، فهناك الشخصيات ما فوق الإنسان (طرزان - رامبو... إلخ) ولكن هناك شخصيات دون الإنسان (فرانكنشتاين - مادونا) وهي كلها شخصيات لا علاقة لها بالإنسان ولا بالطبيعة البشرية، تذكرنا بإنسان داروين ونيتشيه وفرويد. وسلوك الإنسان الجنسي وأحلامه هي شأن خاص تماماً مرتبط بفرديته ورؤيته للنفس. ولذا نجد أن الهجوم على الطبيعة البشرية في مجال الثقافة اليومية قد ركز على هذا الجانب ببراعة فائقة، إذ أنه يمكن صياغة أحلام الإنسان الجنسية بطريقة تجعله يقبل اختفاء المعيارية الإنسانية المركبة المتجاوزة للطبيعة/المادة. ونحن نرى أن انتشار الإباحية في العالم الغربي ليس

بمجرد مشكلة أخلاقية، وإنما هي أيضاً قضية معرفية. فالإباحية هي جزء من هذا الهجوم على الطبيعة البشرية وعلى قداسة الإنسان، ومحاولة تفكيكه، فقد قامت الرؤية العلمانية الإمبريالية بتطبيع الإنسان (أي رآته كائناً طبيعياً مادياً بسيطاً وحسب) ونظرت إليه باعتباره مادة نسبية صرفة لاقداسة لها. والإباحية هي تعبير عن نفس الاتجاه، فتجريد جسد الإنسان من ملابسه هو نوع من نزع القداسة عنه حتى يتحول الإنسان (خليفة الله في الأرض في الرؤى الدينية، ومركز الكون في الرؤى الإنسانية) إلى مجرد لحم يُوظف ويُستغل بحيث يصبح مصدراً للذة. ومن هذا المنظور، يمكن أن نرى الإبادة النازية لليهود وغيرهم، على أنها شكل من أشكال الإباحية أو الإمبريالية الكاملة

التي تؤدي إلى موت الإنسان الفعلي، فهي حولت البشر إلى صفوف وتلال لحم تُوظف ويُنتفع بها (ولذا فنحن نرى أن ثمة تشابهاً بين اللحظة النازية واللحظة التايلاندية في الحضارة العلمانية، فكلاهما أسقط القداسة عن الإنسان ورآه مادة استعمالية تُوظف في أعمال السخرة في ألمانيا وفي البغاء في تايلاند).

٦- ما بعد الحداثة:

يبدو أن الاتجاه العام للحضارة الغربية الحديثة يميل نحو المزيد من الحلولية الواحدية المادية، ونحو استيعاب مفهوم الطبيعة البشرية في عالم الطبيعة والصيرورة. وتنكر ما بعد الحداثة مفهوم الطبيعة البشرية وأي مفاهيم قد ينشأ عنها ثبات أو تجاوز، وهو موضوع يستحق دراسة مستقلة



**التأصيل الإسلامى عند
رفاعة الطهطاوى
"رائد التنوير العصرى"
قراءة فى كتاب
"مناهج الألباب المصرية"
دكتور/ سعيد إسماعيل على (*)**



و نحن لا ننكر هذا الدور الذى قام به
الطهطاوى فى الدعوة إلى الأخذ
بأسباب الحضارة الغربية، لكن ما
نسجل دهشتنا له، هو ذلك التعظيم
العجيب للوجه الآخر لجهد الرجل.
ذلك أنه ما من فكرة حضارية حديثة
يشيد بها ويدعو إليها إلا ويحرص
الحرص كله على أن يبحث لها عن مثيل
فى الحضارة العربية الإسلامية، أما بنص
من آية قرآنية أو حديث نبوى، أو قول
فقيه كبير، وإما بواقعة من وقائع التاريخ
والتطور الحضارى الإسلامى.
وهو إذ يفعل ذلك لا يفعله على
نفس النهج الذى يسير عليه كثيرون
الآن، من حيث التغنى بأمجاد الماضى

رؤية جديدة للطهطاوى:
النهضة.. التنوير.. التحديث..
التقدم.. التمدن..
كلمات متعددة، قد تتباين فى
صياغاتها اللفظية، لكن الكتاب الذين
يستخدمونها عند الحديث عن بدايات
الفكر العربى الحديث، يكادون يتفقون على
معنى مشترك، وهم فى حديثهم غالباً ما
يبدأون بالطهطاوى باعتباره الرائد الأول.
وفى هذا المعنى العام المشترك، يبرز
كثيرون دور الطهطاوى فى التبشير
بالحضارة الغربية الحديثة وحتمية
الاتصال الثقافى بأوروبا والنهل من ينابيع
التقدم فيها، حتى أصبح الطهطاوى
مقترناً عند كثيرين (بالتغريب).

(*) أستاذ أصول التربية بجامعة عين شمس.

عندما يواجهون مفردات الحضارة الغربية، ولا لكي يسجل سبقاً وفضلاً، كما يفعل أيضاً كثيرون عند المقارنة، وإنما بالدرجة الأولى، لكي يؤكد للجميع أن ليس هناك ما يمنع المسلم من الأخذ بأسباب الحضارة الحديثة؛ لأنها لا تتعارض ولا تتناقض مع أساسيات الحضارة الإسلامية وأصولها.

وهكذا نستطيع أن نسمى هذا الجهد للطهطاوى بأنه المحاولة الأولى للتأصيل الإسلامى، هذا المصطلح الذى شاع فى السنوات الأخيرة بهدف البحث عن جذور وبذور وأصول من الدين الإسلامى لجملة العلوم المتداولة فى العصر الحالى.

إنه لمن المهم للغاية إبراز هذه الرؤية الإسلامية عند الطهطاوى، فهو بها يعتبر الرائد الحقيقى لحركة التأصيل، وحتى تزول عنه تلك السمعة السيئة التى ترسبت لدى بعض المتحمسين الذين نظروا إليه بعين الشك والريبة باعتباره - كما شاع - المبشر الأول بالحضارة الغربية فى البلدان الإسلامية..

ولعلنا، فيما يلى من صفحات، نتيقن من صحة ما نذهب إليه.

فالرجل يحرص على أن يبدأ كتابه الشهير (مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية)^(١).

مؤكداً أن "خير الحديث حديث الله القديم، وأتم صلاته وأعم سلامه على نبيه الكريم ذى الخلق العظيم، المرسل بدينه القويم، والهادى إلى صراطه المستقيم، وعلى آله منابغ الحكم ومنافع الأمم، وأصحابه الهادين، وخلفائه الراشدين".

والطهطاوى يحرص فى مستهل كتابه أن يحدد للقارئ المصادر التى استقى منها كتابه. والتأمل فيها سوف يجد أنها تمثل (تنوعاً) مدهشاً يجمع فيها بين المصادر العربية والإسلامية والمصادر الغربية الحديثة، والتى مثلتها بالنسبة إليه الثقافة الفرنسية، فهذا هو يقول: "...اقتطفتها من ثمار الكتب العربية الياضعة، واجتنيتهها من مؤلفات الفرنسية النافعة.. وعززتها بالآيات البينات، والأحاديث الصحيحة والدلائل المبيّنات، وضمنتها الجمل الغفير من أمثال الحكماء، وآداب البلغاء، وكلام الشعراء.." (٢).

أساساً التقديم:

ويشير الطهطاوى إلى أن أهم مقومين يمكن أن يقوم عليهما التمدن هما:

١ - تهذيب الأخلاق، بالآداب الدينية، والفضائل الإنسانية: "...لأن الدين يصرف النفوس عن شهواتها،

ويعطف القلوب على إرادتها، حتى يصير قاهراً للسرائر، زاجراً للضمائر..". ومن هذا يذهب إلى نتيجة راح يؤكد بها بكل حماس، ألا وهى أن "الدين أقوى قاعدة فى صلاح الدنيا واستقامتها، وهو زمام للإنسان؛ لأنه ملاك العدل والإحسان، فالدين الصحيح هو الذى عليه مدار العمل فى التعديل والتجريح، فحقيق على العاقل أن يكون به متمسكاً، ومحافظاً عليه، ومتنسكاً"^(٣).

وهو يظهر التعاضد والتكامل بين الفكر السياسى الوضعى وما جاءت به الشريعة، "فأدب الشريعة ما أدى الفرض، وأدب السياسة ما عمّر الأرض، وكلاهما يرجع إلى العدل الذى به سلامة السلطان وعمارة البلدان؛ لأن من ترك الفرض فقد ظلم نفسه، ومن حرّب الأرض فقد ظلم غيره، وأظلم بالإساءة أمسه"^(٤).

٢- أما المقوم الثانى، فهو ما يسميه ب (المنافع العمومية التى تعود بالثروة والغنى وتحسين الحال..) على جملة أفراد الأمة.

حب الوطن:

كذلك فقد لهج كثيرون بريادة الطهطاوى (لفكرة الوطنية)، وذلك حق لا جدال فيه، لكن ما نود لفت الانتباه إليه هنا أيضاً أن الذين أكدوا على بعد

الوطنية عند الطهطاوى كانوا يؤكدون فى الوقت نفسه على (الإقليم) الذى يخص شعباً بعينه (مصر. سوريا.. العراق.. إلخ) فى مواجهة الفكر المنادى بأننا أمة إسلامية واحدة. وعندما يؤصل الطهطاوى لفكرة الوطنية إسلامياً، فإن هذا يؤكد أن الرجل لم تقم فى ذهنه أبداً تلك الثنائية البغيضة بين فكرة (الوطن) وفكرة (الأمة)، فلكل مسلم أن يعتز بوطنه الذى نشأ فيه ويحبّه ويدافع عنه، لكنه فى الوقت نفسه يرتبط بأوطان أخرى تشاركه نفس العقيدة.

فها هو يذكر العديد من النصوص المؤيدة للوطنية، إذ يذكر حديث: (حب الوطن من الإيمان)، وإن كنا غير متأكدين من صحته، وقول عمر رضى الله عنه: (عمر الله البلاد بحب الأوطان)، وقول على بن أبى طالب: "سعادة المرء أن يكون رزقه فى بلده".

أما الأصمعى (٧٤٠-٨٣١م)، فقد نقل الطهطاوى عنه قوله أنه دخل البادية فنزل على بعض الأعراب، فقال له: أفدنى، فقال: إذا أردت أن تعرف وفاء الرجل وحسن عهده ومكارم أخلاقه، وطهارة مولده، فانظر إلى حنينه لأوطانه وشوقه إلى إخوانه!

والطهطاوى يفيض فى ذكر المواقف والوقائع والأقوال والأشعار، كلها من

التراث العربى الإسلامى التى تؤكد شيوع حب الوطن، وأن هذا الميل غير مستنكر دينياً أبداً.

ومما رواه الطهطاوى أن عمر رضى الله عنه مر ليلاً فى المدينة فسمع امرأة تقول:

هل من سبيل إلى حمى فأشربها

أم هل سبيل إلى نصر بن حجاج؟^١ أى: وصله؛ لأنه كان حسن الصورة، وهو من بنى سليم، فدعاه عمر فرآه أحسن الناس وجهاً، وله شعر حسن، فحلق شعره، فكان أحسن الناس بلا شعر، فقال له عمر: "لا تساكنى فى بلدى" فتشفع نصر إليه أن لا يخرج منه من المدينة، فلم يقبل عمر، فلما ودعه نصر قال له: يا أمير المؤمنين، سميتى قتل نفسى، فقال عمر: كيف ذلك؟ فقال: قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أَخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ﴾ [النساء: ٦٦] فقرن هذا بهذا (أى أن فراق الوطن يساوى قتل النفس) فقال: "ما أبعدت يا نصر، لكن أقول ما قال شعيب: ﴿إِنْ أَرِيدَ إِلَّا إِصْلَاحُ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ﴾ [هود: ٨٨] وقد أضعفت لك يا نصر عطائك؛ ليكون عوضاً لك^(٥).

ويشير الطهطاوى إلى أهمية حب الوطن استناداً إلى تلك الواقعة المشهورة،

حيث إن رسول الله صلى الله عليه وسلم، حين خرج من مكة، علا مطيته واستقبل الكعبة، وقال: "والله لأعلم أنك أحب أرض الله إلى الله تعالى عز وجل، وأنت خير بقعة على وجه الأرض وأحبها إلى الله تعالى، ولولا أن أهلك أخرجونى منك لما خرجت".

وهو بعد أن يؤكد ضرورة محبة الوطن عامة، يتقدم خطوة إلى الأمام فيخص مصر بالذكر، وهو فى هذا السبيل يجتهد ويجهد نفسه أيضاً حرصاً على عدم الاكتفاء بسوق الأدلة المنطقية والبراهين العقلية على وجوب حرص كل مصرى عليها، بل يعزز ذلك أيضاً بأصول إسلامية وتراثية.

من ذلك ما قاله عبد الله بن عمر (٦١٢-٦٩٢) من أن أهل مصر أكرم الأعاجم، وأسمحهم بدءاً، وأفضلهم عنصراً، وأقربهم رحماً بالعرب عامة وبقريش خاصة، مشيراً بذلك إلى (هاجر) أم اسماعيل عليه السلام، فإنها من قرية (أم دينار) أو قرية (أم دنين) وكلاهما بمصر، إذ يقال: إنها من بلدة بقرب (الفرما). وإلى (مارية) أم إبراهيم، فإنها من قرية بصعيد مصر من إقليم الجيزة^(٦).

وروى عن أبى ذر أنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول:

"إنكم ستفتحون أرضاً يذكر فيها القيراط، فاستوصوا بأهلها خيراً؛ فإن لهم ذمة وحرماً".

كذلك روى عن عمر بن الخطاب أنه سمع رسول الله يقول: "إنكم ستفتحون أرضاً يذكر فيها القيراط، فاستوصوا بقبيلها خيراً، فإن لهم فيكم صهراً وذمة".

وهنا أيضاً يستفيض الطهطاوى في ذكر الشهادات الإسلامية على فضل مصر، وعلى سبيل المثال، فهو يشير إلى ما قاله عز وجل في قرآنه الكريم على لسان يوسف: ﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٥] مشيراً إلى قول بعض المفسرين بأن ذلك يعنى أن مصر خزائن الأرض كلها، وسلطانها سلطان الأرض كلها. وهكذا اجتهد الرجل في تفسير بعض الآيات التي ورد فيها ذكر مصر في القرآن الكريم^(٧).

ضرورة القوة المادية:

وإذا كان التفكير الدينى يرتبط عند البعض بالروحانيات والبعد عن الماديات المتصلة بالحياة الدنيا، فقد حرص الطهطاوى على أن يؤكد أن قوة الأمة ونهضة البلاد لا بد لها من أساس (مادى)، وليس هذا جديداً، فكثيرون يقولون هذا، لكن الجديد هنا هو استناد

الطهطاوى في ذلك إلى النصوص الدينية الإسلامية، مبدداً بذلك أن تلك فكرة غريبة خالصة، وهكذا الشأن في بعض الأفكار الصحيحة التي تعكس حقاً وتُصَوِّرُ حقيقة، يمكن أن نجد لها في مصادر حضارية عدة.

فالطهطاوى يشير إلى قول المولى عز وجل: ﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٨]، فهو يفسر هذه الآية بقوله: إنه إذا انعدمت المادة التي هي قوام النفس لم تدم الحياة ولم تستقيم الدنيا لأهلها، فإذا تعذر على الإنسان شئ من معاش الدنيا لَحِقَهُ الوهن والاختلال في دنياه، بقدر ما تعذر من المادة عليه؛ لأن الشئ القائم بغيره يكمل بكماله، ويختل باختلاله، ولما كانت المواد مطلوبة لحاجة الكافة إليها وجب الحصول عليها من جهاتها^(٨)، وهذا معناه أن كل إنسان عليه أن يكد ويَجِدَّ في كسب الرزق من مختلف أسبابه بكل ما أوتى من عقل وقوة جسم، حتى تنهض الأمة بقوة أبنائها وبسعة ما يكسبون لهم ولها من الأرزاق.

وهنا أيضاً يستطرد الطهطاوى إلى كيفية تعزيز القوة المادية اللازمة استناداً إلى القرآن الكريم، ذلك أن الله سبحانه

وتعالى جعل توصل الناس إلى منافعهم من وجهين: مادة + كسب.

أما (المادة) فهي متمثلة في مصادر نامية بذواتها: النبات، الحيوان، قال تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ﴾ [النجم: ٤٨]، أي أغنى خلقه بالمال، وجعل لهم قنية، وهي أصول الأموال.

وأما (الكسب) فيكون بالإنتاج، وهو ما يسميه الطهطاوي "بالأفعال الموصلة إلى الكفاية" والتي قناتها الأساسيتان هما: التجارة والصناعة. وهكذا تصبح أسباب القوة وجهات الكسب أربعة: نماء زراعة، وتاج حيوان، وربح تجارة، وكسب صناعة. وقد عزز الطهطاوي هذه النتيجة النهائية بقول ينقله عن الخليفة المأمون: (معاش الناس على أربعة أقسام: زراعة، وصناعة، وتجارة، وإمارة، فمن خرج عنها كان كلاً علينا) (٩).

حاجة الأمة إلى التنمية الشاملة:

ويشن الطهطاوي هجوماً حاداً على من يخطئون فيرون الفضيلة في الزهد والبعد عن مخالطة الناس والعزلة أو الدروشة، وذلك أن: "من لم يخالط الناس ويساكنهم في المدن لا تظهر فيه هذه الفضائل، من العفة، والنجدة، والسخاء، والعدالة، بل إن قواهم واستعداداتهم تظل عاطلة؛ لأنها لا

تتوجه إلى خير، ولا إلى شر بالنسبة لعموم الناس، فإن تعطلت ولم تظهر أفعالها الخاصة بها، صاروا بالنسبة لتصوير صفاتهم عليهم، وعدم عودها بالمنفعة على غيرهم بمنزلة الجمادات أو الموتى من الناس، ولذلك يظنون ويظن بعضهم أنهم أعفاء وليسوا بأعفاء" (١٠).

ومن هنا نفهم حرص الطهطاوي على بيان أهمية الحصول على المال بالعمل، استناداً إلى أدلة شرعية، فهو يستشهد بقول مجاهد، وهو كما نعلم من أعلام المدرسة التي اشتغلت بتفسير القرآن، وهو من ثقة أصحاب عبد الله ابن عباس: الخير في القرآن كله: المال، فقله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ [العاديات: ٨] يعنى المال، ﴿أَحَبُّتِ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي﴾ [ص: ٣٢] يعنى المال، وقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً﴾ [النور: ٣٣] يعنى: مالاً، وقال تعالى عن شعيب: ﴿إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ﴾ [هود: ٨٤] أي، بمال وغنى، وإنما سمي الله المال في القرآن خيراً إذا كان في الخير مصروفاً؛ لأن ما أدى إلى الخير فهو في نفسه خير. وقد روى عن عبد الله بن بردة، عن أبيه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أن من أحساب

أهل الدنيا هذا المال". وقال عبد الرحمن ابن عوف: يا حبذا المال أصون به عرضى وأرضى به ربى.. إلى غير ذلك من نصوص وشهادات.

وإذا كانت هناك نصوص فى ذم جمع المال، فالمقصود بها من يقتنى الأموال ليدخرها، ويكف عن استثمارها وصرفها فى وجوه الخيرات، حيث إن ذلك يستدعى سوء ظن بخالقه.

وليست المسألة جمعاً فردياً للمال، إذ لا بد من (العمل الجماعى)، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾ [المائدة: ٢]، وقوله تعالى: ﴿لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون﴾ [آل عمران: ٩٢].

ولأن الدولة وحدها لا تستطيع القيام بجملة الإنفاق العام على المنافع العمومية، يرى الطهطاوى أن (الجهد الأهلى) ضرورى فى هذا المجال. وإذا كان قد تأثر فى هذا من غير شك بالتيار الليبرالى الذى لمس فى أوربا، فإنه - كالعادة - يبحث عن أصول إسلامية، فيجد بغيته فى ذلك الحديث النبوى العظيم الذى يقول فيه صلى الله عليه وسلم: "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم

يُنتفع به، أو ولد صالح يدعو له" رواه مسلم.

فهو يستنبط من هذا الحديث مقومين اثنين للتنمية:

أولهما: المشاركة الأهلية فى الإنفاق العام.

ثانيهما: العلوم التطبيقية.

(فمن الناحية الأولى)، يفسر معنى (الصدقة) من حيث إنها (جارية)، أن تكون مستمرة، باقية مخلدة، لا ينقطع نفعها، وعلى ذلك فإن الصدقة لأفراد على سبيل الإحسان، إذا كانت محمودة فإن الأفضل منها: أن تتجه إلى (أعمال) وإلى (مرافق) مستدامة، كشق الطرق، وإقامة المدارس، وبناء المساجد والمستشفيات. وعلى هذا لا تكون التنمية تنمية اقتصادية فحسب، وإنما هى كذلك تنمية اجتماعية، وما إبرازنا للبعد الاقتصادى إلا محاولة للوقوف أمام المبدئ سئ الظن الذى لا يرى فى التفكير الدينى إلا ما هو (دروشة) وتواكل!!

ولكى يحبب الطهطاوى الإنفاق على المرافق للناس، لا يكتفى بإيراد النصوص، على أهميتها، وإنما يستند كذلك إلى جملة الخبرة الإسلامية عبر عصور تاريخية متتالية، فيورد صفحات طوال يسخر فيها من البخلاء ومن أفعالهم؛ لينتهى إلى "فالممنك عن الإنفاق؛ حرصاً على الدنيا وخشية

من إملاق، ضعيف الإيمان، قليل الوثوق بالرزق الذي ضمنه لعباده الملك الرزاق؛ حيث قال: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الزحرف: ٣٢] مع أن الرزق يتيسر بالصدقات، وفعل الخيرات، فهي من جملة أسبابه، فقد قال عليه الصلاة والسلام: (استنزلوا الرزق: في الصدقة) وقال بعض الحكماء: ليس كل طالب للدنيا مذموماً، بل المذموم من طلبها لنفسه، فمن طلب الدنيا للدنيا كان مذموماً، ومن طلب الدنيا لإصلاح معاشه ومعاده كان ممدوحاً^(١١).

وفي هذا الشأن يشير الطهطاوي إلى أن هذا النهج كان نهج صحابة الرسول، فالذي طلب الدنيا منهم بالتجارة والكسب واقتناء المال والسعي إلى الغنى لم يفعل ذلك لجاه ولا لمغنم شخصي، وإنما ليعينه ذلك على الإنفاق في سبيل الله ونصرة الدين وإعانة ضعاف المسلمين، وبناء المساجد والمدارس.

ويضرب الطهطاوي الأمثال بعدد من أغنياء الصحابة: عثمان بن عفان، والربيع بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف "كانت الدنيا في أكفهم لا في قلوبهم، صبروا عنها حين فقدت، وشكروا الله تعالى حين وجدت..".

ويكفي الإشارة هنا إلى خروج عمر ابن الخطاب عن نصف ماله، وخروج أبي بكر عن ماله كله، وخروج عبد الرحمن بن عوف عن سبعمئة بعير موفورة الأحمال، وتجهيز عثمان بن عفان جيش العسرة، إلى غير ذلك من أفعالهم^(١٢).

وعندما يشير الطهطاوي إلى أن فعل الصدقة في البلاد المتقدمة للمحتاج إليها من الفقراء العاجزين والمتقاعدين والأرامل وأهل الضرورات، من أهل الديار أو من الغرباء، يعقب على ذلك بقوله: "ومن المعلوم أن دين الإسلام، الذي شرع لسعادة الأمة، هو وسيلة التمدن العظمى" ويدلل على ذلك بأن عمر بن الخطاب عندما فتحت مصر في عهده كان أول من رتب وأرصد من بيت مال المسلمين الخيرات والعلماء والمجاهدين، وأولادهم وغيالهم وأهل الضرورات، ما لزم من الإرصادات... وتبع عمر على زيادة الأموال المرصودة وإجراء حقوقها، من جاء بعده من الخلفاء والسلاطين" وبلغ ذلك الذروة في عهد السلطان الشهير نور الدين زنكي (١١١٨ - ١١٧٤م).

"فأحدث هذا السلطان مرتبات وعلوفات، وأنشأ أوقافاً كثيرة من بيت المال على جهات خير من مساجد

ومارستانات أعانت المستحقين على وصول حقهم إليهم من بيت المال بسهولة". ولما قيل للسلطان: إن فى بيت المال مرتبات كثيرة مصروفة للفقراء والضعفاء والقراء، فلو استعنت بها فى الجهاد ومنعتها عن هؤلاء وصرفتها للأجناد، فكان أمثل!! فغضب الرجل وقال: إنى لأرجو النصر بأولئك القوم، قال صلى الله عليه وسلم: "وهل تنصرون وترزقون إلا بضعفائكم" كيف أقطع خيرات قوم يقاتلون عنى وأنا نائم على فراشى، وأصرفها على قوم لا يقاتلون عنى إلا إذا رأونى، بسهام قد تخطىء وقد تصيب، وهؤلاء لهم نصيب فى بيت المال، كيف أقطعه عنهم ولا أصرفه لهم؟

وسار على هدى نور الدين، صلاح الدين، وتبعه الملك الكامل، فإنه لما ملك مصر، أرسل وزيره ليكشف له عن أموال مصر وخراجها، فأرسل الوزير يخبره فى رقعة: أن المرتبات من بيت المال للعلماء والفقراء فى كل سنة مائتان وسبعون ألف دينار، وأنه يحصل بذلك خلل فى الخزائن السلطانية، ونقص من الأموال. فكتب الملك الكامل تحت ذلك بخطه "الفاقة مرة المذاق، والمال مال الله الرحيم الرزاق، والخلق عيال الله، وهو الواجد الخلاق، ما عندكم ينفذ وما عند

الله باق، أجروا الناس على عوائدهم فى الاستحقاق، فإننا لا نحب أن ينسب إلينا المنع وإلى غيرنا الإطلاق، والآثار الحسنة من مكارم الأخلاق، وإليكم هذا الحديث يساق، وقال صلى الله عليه وسلم: "من تسبب فى قطع رزق أخيه المسلم قطع الله رزقه" (١٣).

الجمعيات التعاونية والصدقة الجارية: ويدعو الطهطاوى الأغنياء والموسرين أن يكونوا "جمعيات تعاونية" للإنفاق منها على إقامة المستشفيات، وخاصة التى تخصص للأطفال اللقطاء والأيتام والشيخوخ المتقدمين فى السن، والعميان وضعاف العقول، والمجانين، وأرباب العاهات العاجزين، والشركات المختصة بالبيع والشراء، ليتيسر حصول الناس على السلع بعيداً عن ارتفاع الأسعار والربا، وبالجملية، كل المشروعات الخيرية التى لا تستطيع الدولة وحدها أن تقوم بها، وكذلك لا يستطيع واحد بمفرده ذلك" فلا بد فى إبراز هذه المصالح الخيرية من جمعية أغنياء ترصد عليها الإيرادات، وترتب لها الرواتب اللازمة الدائمة الاستغلال، فهذه صدقات جارية، من جهة شركات تعاونية يقسمون أجرها ويحززون شكرها، فجمعيات فعل الخير بالاشتراك قليلة فى بلادنا، بخلاف التصدقات الشخصية" (١٤).

فانظر كيف حاول الطهطاوى أن ينشر ويبشر بفكرة (التعاون) فى إقامة المنشآت والمؤسسات، تلك الفكرة التى شاعت فى أوروبا، ويؤسسها على مفهوم (الصدقة الجارية) التى وردت فى الحديث الشريف، بدلاً من الاقتصار على الطريق الفردى الشخصى.

من ناحية ثانية فالعلم النافع المشار إليه فى الحديث الشريف، فهو ما "قد يثمر الثمرات الدنيوية والأخروية". والعلم بهذا المعنى "يشمل العلوم النظرية والعملية" و"لجميع العلوم النافعة عقلية ونقلية، نظرية وعملية، داخلية بهذا المعنى" (١٥).

فإذا كان قد شاع أن العلوم المحمودة إسلامياً هى فقط علوم الدين، فهذا خطأ لا يقلل من درجة خطئه شيوعه، مع الانتباه إلى أن هذا الشيوع إنما كان فى عصور التفكك والضعف، فضلاً عن ترده على أقلام من يتخذون موقفاً معادياً من الفكر الدينى.

ولكن هذا لا يعنى نفسى الطهطاوى أولوية علوم الشريعة؛ وذلك لأن الدين، هو العاصم للأمة من الوقوع فى مهاوى الضلال.

بيد أن الاشتغال بعلوم الدين لا ينبغى أن يكون مسوغاً لبعض الفقهاء لترك العمل، وهو فى هذا يستند إلى

نصيحة عيسد الوهاب الشعرانى (١٤٩١ - ١٥٦٥ م) الصوفى الشهير لعلماء الدين أن "لا يتركوا عمل الحرفة التى يكون بها قوام معاشهم؛ خوفاً عليهم أن يأكلوا بدينهم وعلمهم، أو يتعرضوا لصدقات الناس وأوساخهم". ويعلق على ذلك بأن علماء الشريعة قدوة "فإذا تكسبوا من الحلال بصناعة، استغنوا عن الشبهة المتوسطة بين الحرام والحلال" (١٦).

وإذا كان الاشتغال بعلوم الدين يقتضى الاشتغال بحرفة أو صناعة، فإن هذه العلوم نفسها تستلزم الاشتغال بعلوم أخرى عديدة، من تاريخ وجغرافيا ونحو وصرف.

ومما يلفت النظر، ذلك الوعى الواضح لدى الطهطاوى بأهمية ما نسميه اليوم (بالتعليم الفنى) الذى عبر عنه بمصطلح (الفنون والصناعات)، فقد أكد أن هذه العلوم لا تتم العلوم الشرعية إلا بها، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب "فإن الفنون والصنائع عليها مدار انتظام الممالك وتحسين الحالة المعاشية للأمم والآحاد، فهى من فروض الكفايات" (١٧).

إن هذا النص الخطير يمثل نقلة كبرى فى الثقافة العربية الإسلامية فى أواسط القرن التاسع عشر، فقد كانت البلاد -

طوال قرون - تكاد أن تكون خالية تماماً من تعليم يتعلق بالصناعات والفنون التطبيقية، وكأن العلم فقط هو ما يتعلق بالنظر وحده، دينياً كان أم عقلياً. أما العمل فهو يتسم بالخبرة والمحاكاة، كما كان يتم فى البيوت ومواقع العمل لدى الطوائف المهنية والحرفية المختلفة. لكن الطهطاوى هنا يدخل (الفنون والصناعات) باعتبارها (علوم وعمليات).

وعلى ذلك فالمعيار الذى به يميز العلم النافع عن غيره هو "العمل الذى ينشأ عنه معلومات نافعة لأهل الملة والوطن والناس أجمعين". وهو يدل على ذلك برواية أخرى لحديث الرسول، لا يقف فيها عند حد الأعمال الثلاثة، وإنما يزيد عليها عدداً من (الأعمال) و(التطبيقات) مثل: غرس النخل، ووراثه المصحف، والرباط فى الشجر، وحفر البئر، وإجراء النهر، وبناء بيت للغريب، وبناء مسجد لله تعالى، وتعليم القرآن^(١٨).

وحتى لا يترك الطهطاوى أحداً يقع فى سوء فهم فيتصور أنه أدخل الفنون والصناعات على أساس أنها مجرد (أعمال وعمليات)، فيوضح بمزيد من الشرح والتحليل أن مثل هذه الأعمال والعمليات إنما تتطلب (قواعد) ينبغى

العلم بها، بل والسير بها إلى أبعد مدى ممكن حتى تحسن الصناعة ويكتمل الفن. والأكثر من ذلك أنه يطالب (بالتأليف) فى هذا المجال حتى تفيد غيرنا ممن لا يعلمون فى حاضرتنا أو ممن سوف يأتون من أجيال بعدنا، يقول الرجل: "فمن هذا ينتج أن صاحب العلم أو الفن أو الصناعة ينبغى دائماً أن يجتهد فى تكميل قواعد علمه أو فنه أو صناعته، أصولاً وفروعاً، اجتهاداً واستنباطاً". فإذا ما أتم ذلك "فعليه أيضاً أن يشتغل بالتصنيف والجمع والتأليف، ليطلع جميع الناس على حقائق الفنون ورقائق العلوم ودقائق الصنائع، وعليه أن يجيد البيان، حسب الإمكان".

تربية الأبناء:

وهذه تتصل بالفضيلة الثالثة المشار إليها فى الحديث الشريف "أو ولد صالح يدعو له"، فالطهطاوى ينبه إلى إشارة الرسول أن الإنسان مخلوق لحكمة إلهية، هى تعمير الدنيا وانتظامها، وهذا لا يتم إلا بتكثير النوع البشرى واستمرار نسله، بالتوالد والتناسل.

وبطبيعة الحال فإن كل إنسان يكون قد اجتهد فى اكتساب مال أو علم أو جاه، يجب أن يتمتع به فى حياته الشخصية ولا يتوارثه عنه إلا نسله بعده. وبالتالي فإن الحث على التناسل

والتوالد يجب أن يفهم في ضوء وجوب تأهيل النسل إلى درجة الرشد وبلوغ الوراثة النافعة التي تكون باكتساب الأخلاق الفاضلة والعلم النافع، وهذا معنى (ولد صالح).

وليس المراد (بالولد) هنا الذكور فقط؛ وإنما الذكور والإناث.

ويورد الطهطاوى وقائع كثيرة وروايات من التراث العربى الإسلامى، كلها تؤكد أهمية العناية بتربية الأبناء على أساس أن هذا هو التواصل الحقيقى بين أجيال الأمة، حيث لا يقتصر التواصل على التناسل البيولوجى وحده.

قيمة العمل:

والقارئ للفصل الخاص الذى كتبه الطهطاوى فى كتاب مناهج الأبواب حول هذه القضية ستدهشه - من غير شك - هذه النظرات التى تظهر وعياً مستنيراً بمبحث هام من مباحث الاقتصاد الحديث، وخاصة كما برز فى كتابات الاشتراكيين الأوائل من حيث إبراز دور الإنسان فى إكساب الموارد الطبيعية قيمة مضافة، وذلك عن طريق العمل.

والرجل لا يشير فى هذا الجزء إلى كتابات غربية بعينها قرأها واستفاد منها فى هذه النظرات، إلا أن هذه الزاوية لم تكن مطروقة فى الثقافة العربية الإسلامية التى كان الطهطاوى

يعايشها، لكنه - كعهده دائماً - يحرص الحرص كله على ربط هذه النظرات بأصول إسلامية.

فإذا كانت مصادر الثروة هى: الزراعة والصناعة والتجارة، فهو يحكم نشأته فى مجتمع زراعى فى مصر، يقدم الزراعة على غيرها، وإن كان لم يعد المبرر المنطقى، بالإضافة إلى مبرر النشأة، ذلك أن الزراعة، نفعها لا يعود على الإنسان وحده، وإنما يعود كذلك على الطيور والحيوانات، وما كان متعدياً، فهو أفضل من اللازم فى أغلب الأوقات.

ولكى يؤكد على أهمية الزراعة من الناحية الشرعية، يبرز حديث رسول الله: "لا يغرس مسلم غرساً ولا يزرع زرعاً يأكل منه إنسان أو دابة أو طير، إلا كانت له صدقة يوم القيامة".

ثم يأخذ فى تعداد عشرات الآيات القرآنية التى تتحدث عن جوانب ومظاهر مختلفة تخص عالم الزراعة^(٢٠)، مثال ذلك:

- ﴿والنخل والزروع مختلفاً أكله﴾

[الأنعام: ١٤١].

- ﴿وآية لهم الأرض الميتة أحييناها

وأخرجنا منها حَبّاً﴾ [يس: ٣٣].

- ﴿ينبت لكم به الزرع والزيتون

والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات،

إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون ﴿[النحل: ١١]... وهكذا.

والنص الخطير الذى يستحق التنويه حقاً هو ذلك الذى أجاب به بعد أن طرح ذلك التساؤل الشهير عن أصل (القيمة) التى تضاف للثروة الطبيعية، فهى بالنسبة للزراعة: هل هى (الأرض) أم (العمل)؟

إنه يحسم القضية ليؤكد "فإن الشغل يعطى قيمة لجميع الأشياء التى ليست متقومة بدونه كالأشياء المباحة التى لا تباع ولا تشتري، مما لو خلعت ونفسها لا تساوى شيئاً" (٢١).

ويدلل الطهطاوى على صحة هذه المقولة بالتذكير بأن الأمم المتقدمة إنما هى تلك التى تكثر فيها الأشغال والكد والأعمال، بخلاف غيرها من الأمم التى تمتلك الأراضى الواسعة الخصبة والحيوانات الوفيرة، ومع ذلك نجد أنها تشكو الفقر والفاقة والتخلف؛ لأن الكسل شائع بين مواطنيها، والتراخي والإهمال يضربان بجذورهما فى معظم أنحائها" فمن هذا يظهر أن أساس الغنى مبنى على كثرة الأشغال والأعمال (٢٢).

ولا يستطيع القارئ أن يكتفئ إعجابه الشديد بهذه السطور الوفيرة التى راح من خلالها كاتبنا يشرح كيف أن كثيرين من الملاك هم الذين يستحوذون

على غالب ثمار العمل الذى يقوم به غيرهم من الفلاحين، وهؤلاء الملاك هم الذين يتحكمون فى الأجر، وفى هذا وذاك قدر من الظلم الاجتماعى. ويستند فى هذا الحكم إلى قوله صلى الله عليه وسلم: "الزرع للزارع"، وهى نفس الفكرة التى صاغها كثيرون من القائلين بأن (الأرض لمن يفلحها).

وهو لا يكتفى بإيراد الحديث النبوى، وإنما يسوق مبحثاً فقهياً؛ لينتهى منه إلى أن حديث (الزرع للزارع) لا يدل على شئ من جواز استحواذ المالك على المحصولات، وعدم مكافأة العامل، ولا يستند فى غبن الأجير إلى أن المالك دفع رأسماله فى مصرف الزراعة والتزم الإنفاق عليها، فهو الأحق بالاستحواذ على المحصولات الجسيمة، وأنه أولى بربح أمواله العظيمة "فإن هذه التعليقات محض مغالطة.. فمواكسة المالك له فى تقليل أجرته محض إجحاف به" (٢٣).

والطهطاوى يحذر من أن إجحاف الملاك بعمال الزراعة يبذر بذور الحقد الطبقي والتباغض الاجتماعى، بينما يحثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا تحاسدوا، ولا تناجشوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا...) هذا الحديث الذى أطل فى شرحه مؤكداً أن حالة الغبن المشار إليها ينطبق عليها هذا.

ولأن (العمل) له كل هذه القيمة التي تكتسبها الثروة الطبيعية، ولأنه هو السبب الرئيسي في هذه القيمة المضافة، راح الطهطاوى يسوق الآيات والأحاديث التي تشير إلى أهمية العمل في العقيدة الإسلامية، فالأنبياء كانوا يعملون مثلما رأينا داود عليه السلام ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ﴾ [الأنبياء: ٨٠] واشتغل الرسول صلى الله عليه وسلم بالتجارة للسيدة خديجة، ولهذا كان قوله: (إن الله يحب العبد المحترف، ويغض الصحيح الفارغ) (٢٤).

وهو يسوق العديد من المواقف والأقوال والأشعار من عهود مختلفة في الخبرة الإسلامية كي يعلى من قيمة العمل، ومن أبلغ العبارات التي نقلها عبارة: (غبار العمل خير من زعفران الجنة) ص ٣٣١، وكذلك: (الحركة ركة) و(التواني هلكة)، و(كلب طائف خير من أسد رابض)، و(من لم يحترف لم يعتلف)، و(من شمر طالباً جاء إلى بيته جالباً) .. إلخ (٢٥).

تمويل أعمال الدولة:

كانت حكومات العصور القديمة على درجة من البساطة بحيث لم تكن تحتاج معها إلى إنفاق كبير، وبالتالي فقد اعتمدت في إنفاقها على دخول بسيطة حصيلة بعض

الضرائب، ولكن المشكلة كانت تنشأ عندما تواجه الحكومة مهاماً ضخمة وفي مقدمتها تلك الحروب الضخمة، مثلما كان الأمر في حروب روما ومقدونيا، وحروب روما وقرطاجنة.

ولم يكن القوم يعرفون اقتراض الحكومة من الأهالي بالفوائد والأرباح، كما يحدث الآن "بل هذه الطريقة الاختراعية من مستحدثات الدولة المتأخرة الأورباوية".

وبعد أن يعرض الطهطاوى لكيفية مواجهة أوربا لنفقات حروبها، ويعرض للطريقة الحديثة (الاختراعية) في تمويل النفقات الزائدة للدولة، ينجى إلى الخبرة الإسلامية فيعرض لغزوة تبوك، وكانت تلك أولى الغزوات التي تجاوزت نفقات تمويلها إمكانات المسلمين في ذلك الوقت، فكان أن دعا الرسول صلى الله عليه وسلم أهل الغنى لأن يساهموا بالإنفاق في سبيل الله وأكد عليهم في طلب ذلك (٢٦).

وهكذا رأينا عثمان بن عفان يجهز بنفسه عشرة آلاف مجاهد أنفق عليها عشرة آلاف دينار، غير الإبل، وهي تسعمائة بعير، وغير الخيل، وهي مائة فرس. ووجه الزاد وما يتعلق به.

وكذلك جاء عثمان بألف دينار صَبَّها في حجرِ النبي، فأخذ النبي يقلبها

بين يديه ويقول: (غفر الله لك يا عثمان ما أسررت وما أعلنت).

أما أبو بكر، فقد كان قد جاء بكل ماله، وهو أربعة آلاف درهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "هل أبقيت لأهلك شيئاً؟" فقال: أبقيت لهم الله ورسوله.

وجاء عمر بن الخطاب بنصف ماله فقال له الرسول: هل أبقيت لأهلك شيئاً فقال: النصف الثانى.

أما عبد الرحمن بن عوف، فقد باع مرة أرضاً له بأربعين ألف دينار وتصدق بها كلها.

وتصدق مرة بتسعمائة جمل بأحماله قدمت من الشام. وأعان فى سبيل الله بخمسمائة فرس عربية، وأوصى لكل رجل بقى من أهل بدر بأربعمائة دينار وكانوا يومئذ مائة رجل^(٢٧).

السياحة وتوسيع دائرة التجارة:

ومما لفت نظر الطهطاوى فى السلوك الأوربى، وعيهم بأن الدوران داخل الدائرة المحلية الإقليمية يقلل من فرص الكسب وزيادة رأس المال والنمو الاقتصادى وتحسين الأحوال الاجتماعية، ومن هنا يشير إلى "أن دولة الإنكليز فتحت بلاد الهند وغيرها للتحويل على اتساع تجارتها، وكذلك تحيل غيرهم من الدول".

وهكذا حرصت هذه الأمم على مزيد من الكد والكسح، كما حرصت على مواجهة الأخطار والأهوال من أجل "تحصيل المعالى والأموال والترقى إلى منازل العز وكسب المجد والإقبال". وكان الطريق إلى ذلك، "بالحركة والنقلة، والسياسة والرحلة" ويعزز الطهطاوى هذه المعانى بقول مأثور يذهب إلى أن "صعود الآكام، وهبوط الغيطان، خير من القعود بين الحيطان"!! هل كان هذا غائباً عن الخبرة العربية الإسلامية؟

كلا.. هكذا يؤكد الطهطاوى. وهنا يعرض لرحلتى الشتاء والصيف المشهورتين لدى عرب الجزيرة، وقد أشار القرآن الكريم إليهما فى قوله عز وجل: ﴿إِلَيْلَافَ قَرِيْشٍ إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ، فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ الَّذِى أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾.

فهذه الآيات القرآنية تبرز أثر هذه التجارة وكيف أنها تؤدى إلى (التآلف الاجتماعى) بين أفراد الجماعة، فضلاً عما تؤدى إليه من توفير الأموال اللازمة لدفع أخطار الجوع عنهم وتمتعهم بالأمن.

كذلك عرض الطهطاوى لسفر الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الشام

فى تجارتها لخديجة "فما أحسن الأسفار التى أفاءت المال وعادت على العامل وصاحب رأس المال بتحسين الأحوال" (٢٨).

ويلفت الطهطاوى النظر إلى ما أدى إليه اختراع المسلمين للبوصلة من نهضة السفر البحرى، وما أدى إليه هذا من تيسير الفتوح العسكرية والإشعاع الحضارى، وانتشار الإسلام بين بلدان بعيدة كان يعسر الوصول إليها بالاعتماد على السفر البرى وحده، هذا فضلاً عن تيسر سبل تنقل البضائع المختلفة من بلد إلى آخر فتزوج التجارة وتكثر الأموال وبالجمل فبكترة الأسفار والتجارات انتفعوا بمنافع غيرهم ونفائسهم" (٢٩).

فى سياسة الأمة:

يؤكد الطهطاوى أن وظيفة ولاية الأمور من أعظم واجبات الدين، وأهم أمور المتوطنين، فهم قوام الدين والدنيا" (٣٠).

ومن هنا يكتب مفكرنا بضع فصول تدور حول (السياسة) التى تسمى فى أوربا (بولينيقة) وهى كل ما يتعلق بالدولة وأحكامها وعلاقتها وروابطها".

ولأنها فى ظل هذا المفهوم على درجة كبيرة من الأهمية، يدعو الطهطاوى إلى أن نعلمها طلاب

مدارسنا. وإذا كان الجميع فى البلدان الإسلامية يحرصون على تعليم الصبيان القرآن الكريم، فهذا جيد ومحمود، لكن ما ليس جيداً ولا محموداً أن يُهمل تعليم (السياسة).

ولذلك فهو يتساءل "فما المانع من أن يكون فى كل دائرة بلدية معلم يقرأ للصبيان، بعد تمام تعليم القرآن الشريف والعقائد ومبادئ العربية، مبادئ الأمور التى تعود على الجمعية (المجتمع) وعلى سائر الرعية من حسن الإدارة والسياسة والرعاية، فى مقابلة ما تعطيه الرعية من الأموال والرجال للحكومة". إلى غير ذلك من جوانب تتصل بهذه المادة التعليمية المدرسية المسماة (التربية الوطنية) أو (المدنية)، كما تسمى فى بعض البلدان.

وينتبهز الطهطاوى الفرصة ليشير إلى بعض الواجبات التى لا بد من أن يلتزم بها الحاكم، وفى مقدمتها العدل والإحسان، استناداً إلى قوله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠]. فمأمورية العدل أول واجبات ولاية الأمور، وهو وضع الأشياء فى مواضعها وإعطاء كل ذى حق حقه، والمساواة فى الإنصاف بمسيزان القوانين" (٣١).

وإذا كان الطهطاوى قد طالب ولى الأمر بأن "يجتهد حتى يرضى عنه جميع

رعيته، وأن ينزل نفسه منزلتهم، وكل ما يحبه لنفسه يحبه لهم"، لكنه فى الوقت نفسه طالب الرعية بطاعة ولى الأمر (الطاعة الكاملة) مستنداً فى ذلك إلى قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرِّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] فقد قرن طاعة ولاة الأمر بطاعة نفسه ورسوله". لكن ماذا لو لم يكن الحاكم عادلاً مقيماً لشرع الله؟ إن الإجابة التى نجدها لدى مفكرنا تظهر فى ثنايا قوله: "وإن ثقل عليهم شئ من أحكامه صبروا، إلى أن يفتح الله لهم باب هدايته للخير، وإرشاد دولته للعدل وزوال الضرر" (٣٢).

والحق أننا لا نستطيع هنا أن نتوقع من الرجل ما لا يطبق فى ظل عهد كان الجبروت فيه شديداً والبغى واضحاً. ولا نظن الطهطاوى كان غير عارف بالمقولة الإسلامية النبوية: (لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق)، ومقولة أبى بكر:

(أطيعونى ما أطعت الله فىكم) وبالتالى فلا طاعة فى ظل الظلم والبغى والإفساد.

لكن من يحكم على ما إذا كان الحاكم منحرفاً أو مستقيماً؟ انهم علماء الأمة المشهود لهم بالعدل والاستقامة والتمكن العلمى، وليس لآحاد الناس.

وبعد....

تلك أمثلة هناك غيرها كثير فى مواقع متعددة من كتابات الطهطاوى التى تظهر ذلك التآلف والتمازج فى فكر الرجل بين أصول الثقافة العربية الإسلامية، وبين مستجدات الحضارة الغربية الحديثة، وكان اعتمادنا هنا على كتابه (مناهج الألباب) دون أن يعنى هذا أنه الوحيد الذى تظهر فيه هذه (الوحدة الاندماجية) إن صح هذا التعبير السياسى - بين الثقافتين، والذى يقرأ غير هذا الكتاب سوف يجد هذا النهج.



الهوامش

(١) محمد عمارة: الأعمال الكاملة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٣ ج١ ص ٢٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٥٠.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٥٠.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٥٥.

(٦) المرجع السابق، ص ٢٥٧.

(٧) المرجع السابق، ص ٢٥٨.

(٨) المرجع السابق، ص ٢٥٩.

(٩) المرجع السابق، ص ٢٦٠.

(١٠) المرجع السابق، ص ٢٦٧.

(١١) المرجع السابق، ص ٢٧٧.

(١٢) المرجع السابق، ص ٢٧٨.

(١٣) المرجع السابق، ص ٢٧٨.

(١٤) المرجع السابق، ص ٢٨١.

(١٥) المرجع السابق، ص ٢٨٥.

(١٦) المرجع السابق، ص ٢٨٦.

(١٧) المرجع السابق، ص ٢٨٨.

(١٨) المرجع السابق، ص ٢٨٩.

(١٩) المرجع السابق، ص ٢٩٠.

(٢٠) المرجع السابق، ص ٣٠٨.

(٢١) المرجع السابق، ص ٣١٠.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٣١٣.

(٢٣) المرجع السابق، ص ٣١٧.

(٢٤) المرجع السابق، ص ٣٢٦.

(٢٥) المرجع السابق، ص ٣٣٢.

(٢٦) المرجع السابق، ص ٣٥٤.

(٢٧) المرجع السابق، ص ٣٥٥.

(٢٨) المرجع السابق، ص ٣٦٢.

(٢٩) المرجع السابق، ص ٣٧٠.

(٣٠) المرجع السابق، ص ٥١٦.

(٣١) المرجع السابق، ص ٥٣١.

(٣٢) المرجع السابق، ص ٥٢٩.



السيد الاستاذ / رئيس تحرير مجلة المسلم المعاصر
تحيّة طيبة وبعد...

يسعدنى أن أحيط سيادتكم علما بأن اللجنة المشكلة بموجب حجة وقف المستشار / محمد شوقى
الفنجرى لصالح جائزة خدمة الدعوة والفقهاء الإسلامى بجلستها المنعقدة فى ٣ يناير ١٩٩٦ .
• قد قررت بالنسبة لمسابقة ١٩٩٧ ما يلى:

أولاً: تخصيص مبلغ ١٠٠٠٠ جنيه (عشرة آلاف جنيه)، جوائز أصلية لأحسن البحوث فى
موضوع (منهج الإسلام فى تغير المنكر)، بحد أدنى قدره ٣٠٠٠ (ثلاثة آلاف جنيه) لكل جائزة أصلية.
ثانياً: تخصيص مبلغ ١٠٠٠٠ جنيه (عشرة آلاف جنيه) أخرى، جوائز أصلية لأحسن البحوث فى
موضوع (الإسلام والفنون)، بحد أدنى قدره ٣٠٠٠ (ثلاثة آلاف جنيه) لكل جائزة أصلية.
ثالثاً: منح جوائز تشجيعية فى حدود مبلغ ٥٠٠٠ جنيه (خمسة آلاف جنيه مصرى) للبحوث
الجيدة غير الفائزة بالجوائز الأصلية، بحيث تتراوح كل جائزة ما بين ٥٠٠ (خمسمائة جنيه و
١٠٠٠ (ألف جنيه).

ويقدم البحث بموجب إيصال فى ميعاد غايته ٣١ مارس عام ١٩٩٧، إلى مكتب ناظر الوقف
الاستاذ المستشار رئيس هيئة قضايا الدولة بالدور العاشر بمجمع التحرير بالقاهرة وذلك من عدد
٣ (ثلاث نسخ) بما لا يقل عن مائة صفحة ولا يتجاوز مائتين، مع ملخص له من عدد ٥ (خمس
نسخ) بما لا يقل عن عشرة صفحات ولا يتجاوز "٢٠" عشرين صفحة. ويشترط فى البحث أن
يكون معداً للمسابقة ولم يسبق نشره أو تقديمه لأية جهة أخرى، وأن يكون متميزاً ويتضمن
إضافات واجتهادات جديدة تنفع الإسلام والمسلمين.

• أما بالنسبة لمسابقة العام الحالى ١٩٩٦، فهى كما سبق الإحاطة فيما يلى:
أولاً: (دور الوقف فى تنمية المجتمع) وجائزته الأصلية مبلغ ٥٠٠٠ جنيه (خمسة آلاف جنيه).
ثانياً: (الجماليات الإسلامية فى أوروبا- المشكلات والحلول) وجائزته الأصلية مبلغ ٥٠٠٠ جنيه
(خمسة آلاف جنيه).

ثالثاً: منح جوائز تشجيعية فى حدود مبلغ ١٠٠٠٠ جنيه (عشرة آلاف جنيه مصرى) للبحوث
الجيدة غير الفائزة بالجوائز الأصلية..

• وهى بذات الشروط السابقة، وأن يقدم البحث بموجب إيصال صادر من مكتب ناظر الوقف،
وفى ميعاد نهايته ١٥ أبريل ١٩٩٦.

• ويقام حفل توزيع الجوائز كالمعتاد بالنادى النهري لهيئة قضايا الدولة بشارع أبو الفدا بالزمالك
خلال الأسبوع الأخير من شهر يونيو من كل عام.

رئيس هيئة قضايا الدولة وناظر الوقف المستشار / جمال اللبان

الدور العاشر بالمبنى الحكومى المجمع بميدان التحرير

كيف نتعامل مع القرآن(*)؟

دكتور/ يوسف القرضاوي

ندوات

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله
الذي بنعمته تتم الصالحات، الذي هدانا
لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله،
وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا
شريك له، وأشهد أن سيدنا وإمامنا
محمد بن عبد الله ورسوله صلوات الله
وسلامه عليه وعلى آله وصحبه الذين
آمنا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور
الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون،
ورضى الله عن من دعا بدعوته واهتدى
بسنته وجاهد جهاده إلى يوم الدين.

خير ما أحييكم به أيها الأخوة
والأخوات تحية الإسلام، وتحية الإسلام
السلام، فالسلام عليكم ورحمة الله

وبركاته، وإني لسعيد بهذه الفرصة التي
أتاحها لنا المعهد العالمي للفكر
الإسلامي؛ لألتقي بكم في هذه الأمسية
الطيبة على مائدة القرآن الكريم، وفي
هذه الأيام المباركة الأيام العشر: "الأيام
المعلومات" التي أمرنا أن نذكر الله
تعالى فيها ذكراً كثيراً، ونسأل الله
تبارك وتعالى أن يعيد أمثال هذه الأيام
على أمتنا بالأمن والأمان والسلامة
والإسلام والتوفيق لما يحب ويرضى.

حينما صدر كتابي "كيف نتعامل
مع السنة النبوية معالم وضوابط" الذي
نشره معهد الفكر الإسلامي قال لي
بعض الأخوة: كنا نتمنى أن يسبق هذا

(*) محاضرة نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالمشاركة مع الجمعية العربية للتربية الإسلامية بتاريخ

١٩٩١/٦/١٨.

الكتاب كتاب آخر، هو كيف نتعامل مع القرآن الكريم، فالقرآن الكريم هو الأصل الأول وهو المصدر الأول، قلت: هذا صحيح وينبغي أن يتم ذلك، وإن كان الذى جعل البداية بالسنة هو كثرة الغلط والخلط وسوء الفهم بالنسبة للسنة المطهرة أكثر من القرآن الكريم، وهذا هو الذى دعا إلى أن نبدأ بكيف نتعامل مع السنة النبوية.

ولكن لابد لنا من أن نقف وقفة نذكر فيها كيف نتعامل مع كتابنا، كتاب ربنا مصدرنا الأول وينبوع الملة وعمدة الدين ومصدر الشريعة الأول، القرآن الكريم. كيف نتعامل مع القرآن مع كتاب الله تبارك وتعالى؟ من حسن حفظنا ومن حسن نعمة الله تعالى علينا أن القرآن محفوظ، ولذلك ليس هناك إشكال من ناحية ثبوت القرآن، فالإشكالات التى ترد على السنة من حيث ثبوتها لا مجال لها فى القرآن الكريم، والشئ الذى يذكر للمسلمين بخير، فهم حافظوا على القرآن من ناحية كلماته وحروفه، حافظوا عليه وحفظوه عن ظهر قلب، ولا توجد أمة تحفظ كتابها كالأمة الإسلامية، فقد عرفنا اليهود وعرفنا النصارى وعرفنا أصحاب الديانات المختلفة، فلم نجد أمة يحفظ الألوف من أبنائها كتابها كالأمة

الإسلامية، وهذا شئ نحمد الله عليه، أنا حفظت القرآن وأنا دون العاشرة، وهذا من فضل الله سبحانه وتعالى ونعمته، ولكنى ذهبت إلى بعض بلاد الأعاجم فوجدت هناك من أبناء المسلمين من حفظ القرآن وهو أصغر منى، وقد وجدت فى بنجلاديش صبيًا يحفظ القرآن كأنه شريط مسجل فى صدره لا يسقط منه حرفاً ولا كلمة، وامتحنته فى متشابهات القرآن فى الحواميم والطواسين وآتى به من هنا ومن هناك فما أخطأ فى آية واحدة ولا فى كلمة واحدة، وهو ابن تسع سنين، وهذا من عظمة هذا القرآن، ولا توجد أمة عندها ما عند المسلمين، فنحن المسلمين وحدنا الذين نملك الوثيقة الإلهية السماوية التى لم يعثرها تحريف ولا تبديل، نملك كلمات الله الأخيرة للبشر لم يعثرها أى تغيير ولا تحريف، القرآن مائة وأربعة عشرة سورة كلها تبدأ بالبسملة إلا سورة واحدة هى سورة التوبة، فهل جراً أحد أن يقول: لماذا تنفرد هذه السورة دون بقية السور بعدم البسملة؟ فلنزد عليها البسملة، هل يملك هذا المسلمون الذين حافظوا على المصحف حتى على الشكل وحتى على الرسم؟ نعم تغيرت قواعد الرسم والإملاء، ولكن أبقي المسلمون المصحف برسمه من زمن

عثمان رضى الله عنه زادوا النقط وتركوا الشكل، ولكن بقيت الرب تكتب رب والصلاة كذلك، ولم يغير هذا القرآن حفاظاً على هذا الكتاب أن يمسّه أدنى تغيير أو تبديل، وهذا مصداق الوعد الإلهي ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ بهذه التوكيدات التي يعرفها الذين يدرسون العربية "إن"، و"نحن" و"إنا له لحافظون" بهذه الجملة الإسمية المؤكدة بإن واللام المكررة إلى آخره، يأتي مصداق هذا الحفظ الإلهي، فالكتب الأخرى استحفظها الله أهلها بما استحفظوا من كتاب الله، ولكن الله هو الذى حفظ هذا الكتاب وكان من أسباب ذلك وجود هؤلاء الحفظة الكثيرين.

لقد امتحنت أناس فى القرآن الكريم فى قطر من إخواننا الهنود والباكستانيين والبنغاليين والبورميين، امتحنتهم فى حفظ القرآن الكريم، فكان أحدهم يحفظ القرآن ويُسمِّعه من الأول إلى الآخر ولا يُخطئ، ثم أسأله ما اسمك؟ فلا يعرف معنى ما اسمك؟ أى أنه لا يعرف كلمة بالعربية، ولكنه حفظ هذا الكتاب، ووجدنا هذا فى تركيا وفى بلاد كثيرة، (فالمسلمون من ناحية الحفظ أدوا الواجب، ولكن هل هذا وحده بكاف؟) إن هذا قد أقام الحجة

علينا بصورة أكبر؛ لأن الكتاب نقل إلينا نقلاً أميناً ولم يتغير منه شيء، فهل أدينا واجبه؟ هل قرأناه كما ينبغي؟ وهل استمعنا إليه كما ينبغي؟ وهل فهمناه كما ينبغي؟ وهل عملنا به كما ينبغي؟ وهل دعونا إليه كما ينبغي؟ لا أظن ذلك لقد قصرنا كثيراً وفرطنا كثيراً فى هذا الواجب نحو القرآن الكريم، فلم نحسن تلاوته ولم نحسن الاستماع إليه؛ لأن المهم أن نتلوا القرآن وأن نقرأه متدبرين، فالذين قالوا "إن القرآن يؤجر من تلاه بفهم وبغير فهم" يقبل قولهم بالنسبة لغير العربى، أما بالنسبة للعربى فالأصل فيه أن يقرأ ويتدبر، وأن يسمع ويتدبر، فالله تعالى يقول: ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب﴾ ﴿وهذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا أنما هو إله واحد وليذكر أولو الألباب﴾ ﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾، ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾، لا بد إذن من التدبر تلاوة أو استماعاً، نقرأ القرآن ونتدبره كما كان يفعل الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، كانوا يقرأون القرآن ويتدبرونه ويفهمونه ويعملون به ولا ينتقلون من سورة إلى سورة حتى يتقنوها علماً

وعملاً، وكان العلماء في ذلك الوقت يسمون القراء، ولا يعنى هذا أنهم كانوا كالقراء في عصرنا، يقرأون ولا يفهمون، بل كان قارئ يعنى عالم، فالقراء هم العلماء وهم الفقهاء، وهكذا ارتبطت قراءة القرآن بفهمه حتى أن الفقهاء لما شرحوا قول النبي صلى الله عليه وسلم "يَوْمَ الْقَوْمِ أَقْرَأَهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ" قالوا: "أى أعلمهم به وأفقههم فيه، فالقراءة كانت تعنى الفقه والسماع" وتعنى التدبر وليس مجرد سماع الطرب كما في عصرنا، نحن نسمع القرآن أنغاماً وألحاناً مع أن الله وصف المستمعين إلى القرآن في سور شتى، وفي مقامات مختلفة، وقال: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنْ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ و﴿إِنَّ الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبَّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا، وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا﴾ و﴿وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعِمْيَانًا﴾ ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾، وهكذا كان المسلمون الأوائل يتفاعلون مع القرآن الكريم، أما نحن فنستمع إلى القرآن وهو

يتلى علينا ويحمل أشد الوعيد، ومع هذا يهيج الناس وكأن النار لم تذكر وكأن القيامة لم تذكر وكأن وكأن...!!!
إننا في حاجة لأن نغير طريقتنا في تلاوة القرآن وفي الاستماع إليه: "إن هذا القرآن نزل بحزن فإذا قرأتموه فابكوا فإن لم تبكوا فتباكوا"، نحن نستمع إلى القرآن الكريم من الإذاعات المختلفة، وإذاعة إسرائيل تذيع القرآن، ولندن تذيع القرآن، وصوت أمريكا تذيع القرآن؛ لأنهم مطمئنون إلى أن القرآن لن يغير منا شيئاً، ولن يحرك فينا ساكناً، ولن ينبه منا غافلاً، القرآن قرئ على العرب فزلزلهم وغيرهم، والشئ الوحيد الذى طرأ على أمة العرب هو هذا القرآن، ولذلك كان المشركون يخافون من مجرد تلاوة القرآن، وكانوا يحاولون أن يشوشوا على القرآن حتى لا يسمعه أبناؤهم ونساؤهم ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾.

وحينما ذهب أحد الذين أسلموا وهو أعرابي إلى الرسول فأعطاه لواحد من الصحابة يقرؤه القرآن، فأقرأه بعض السور إلى أن وصل إلى سورة الزلزلة فما إن وصل إلى قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ قال: حسبي لا

أريد أن أسمع شيئاً بعدها أو أن أقرأ شيئاً (فعجب الصحابي من رجل يزهد في القرآن الكريم، وذهب للنبي صلى الله عليه وسلم وقال له: إن الرجل حينما أقرأته سورة الزلزلة قال: حسبي هذا، فقال الرسول: دعه لقد فقه الرجل: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ تعنى أنك محاسب على كل شيء، ولو كان مثقال الذرة من خير وشر، ولذلك كان بعض الصحابة وبغض السلف إذا أعطى شق ثمرة أو لقيمة لا يستصغر شيئاً ولا يثقل من المعروف شيئاً.

وإذا عمل شيئاً هيناً يخشى منه أيضاً، يقول: أخشى أن أكون أتيت ذنباً أحسبه هيناً، وهو عند الله عظيم، ولذلك يجب أن نتعامل مع القرآن، فنحسن التلاوة ونحسن الاستماع ونحسن الفهم للقرآن الكريم، فالقرآن أنزله الله تعالى ليفهم، وقد ساعدنا على ذلك بأنه أنزله كتاباً ميسراً ﴿وَلَقَدْ يَسْرَنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾، فلا بد أن نفهم عن الله تعالى مراده، أن نفهم ما أراد مما أنزله لنا في كتابه وفي كلماته الأخيرة التي نختتم بها كتبه، وليس بعد القرآن كتاب ولا بعد كلمات الله كلام، لا بد أن نفهم القرآن الكريم، القرآن كتاب الله، فلا بد أن

نقرأه على أنه كتاب الله، فلا نفرض نحن البشر عليه أنفسنا، ولا نفرض ضعفنا البشري وقصورنا البشري على كلام الله عز وجل، القرآن كتاب الزمن كله وكتاب العالم كله، فلا بد أن لا نفرض عليه عصرًا معيناً، ولا أن نفرض عليه بيئة معينة، ويجب أن يظل كلام الله طليقاً من أن نقيده ببيئة أو نقيده بعصر أو نقيده بزمن، نحن ينبغي أن نفهم هذا القرآن باعتباره نزل بلسان عربى مبین، فينبغى أن يقرأ وأن يفهم باعتباره كتاباً عربياً مبيناً ليس ألغازاً ولا أحاجى ولا عقداً، كتاب مبین كما ذكر القرآن في آيات عديدة، إنه كتاب مبین وإنه كتاب عربى فيجب أن يفهم فى إطار لغة العرب، يجب أن نفهم القرآن باعتباره كتاباً عربياً وكتاباً مبيناً، وألا نقحم أنفسنا على كتاب الله فنحرفه عن مواضعه أو ندع الواضحات والمحكمات فيه ونجرب وراء المتشابهات، وهذا من أخطر ما يمكن، فالقرآن فيه محكمات ومتشابهات والمحكمات هن أم الكتاب، أى معظمه وأصله، وينبغى أن ترد إليها المتشابهات، فمن الخطر أن تدع المحكمات وتركض وراء المتشابهات، ففى هذا إفساد للقضية، ومن الخطر أن تضع الأدلة فى غير وضعها فتأخذ النصوص وتحرفها عن

موضعها فتستدل بما ليس بدليل، فمن الخطر أن تعطى الكلمات غير مدلولاتها في العربية، وهذا مشكل في الحقيقة، حيثما يريد بعض الناس أن يحرف القرآن لهوى في نفسه، فيفرض على القرآن ما ليس من مدلولاته، هناك من قال مثلاً: إن القرآن لا يدل على تحريم الخمر؛ لأنه لم يقل: حرمت الخمر، ولكن قال: فاجتنبوه ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾ وهل اجتنبوه أقل من كلمة حرام؟ اجتنبوه أى اجعلوا بينكم وبينه جانباً، وكلمة اجتنبوه في الإيجاب تساوى كلمة لا تقربوا: في النهي، أى لا تقربوا: نهى عن الفعل وعن قربان الفعل، فهو مبالغة في النهي، وكذلك الاجتناب معناه أكثر من لا تفعل، لا تشرب، لم يقل لا تشربوا الخمر، وقال: اجتنبوه ومعناها كما جاء في الحديث لا تشربها ولا تحملها ولا تبعها ولا تشتريها ولا تجلس في مجالس شاربها، وهذا معنى الاجتناب، وهذا لم يأت في القرآن إلا في الشرك وكبائر الإثم ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾ و﴿اجتنبوا قول الزور﴾ و﴿الذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها﴾ أى الأصنام، ﴿ولقد بعثنا في كل أمة

رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت﴾ ﴿الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم﴾ ﴿والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون﴾، فكلمة اجتنبوا في القرآن لا تأتي إلا مع الشرك والرجس وكبائر الإثم والفواحش، فكيف هانت في نظر بعض الناس؟ ولذلك من المهم في فهم القرآن أن تفهم الآية أو يفهم النص في ضوء مجموع النصوص المشابهة، وهذا أمر مهم ومعلم من المعالم الأساسية في فهم القرآن الكريم، لا تأخذ نصاً واحداً وتقطعه عن بقية النصوص، هذا يضللك عن المعنى الحقيقي، لا تفكك القرآن بعضه عن بعض، بعض الناس يفكك القرآن بعضه عن بعض، بل ويفكك الآية بعضها عن بعض، مثلما يقول بعضهم: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ ويريد أن يأخذ من الآية أن المرأة تلازم البيت ولا تتركه، يا أخى اقرأ بقية الآية ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ لو كان المقصود البقاء في البيت وعدم الخروج منه، فلماذا كان النهي عن التبرج، وهل يتأتى تبرج مع القرار المستمر في البيت؟ هذا لا يمكن. "والذين أرادوا أن يقولوا إن القرآن منع تعدد الزوجات، لماذا؟ لأنه

شرط فيه العدل بقوله: ﴿فإن خفتهم ألا تعدلوا فواحدة﴾ ثم قال فى نفس السورة: ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾ يا أخى اقرأ بقية الآية، لو قرأت بقية الآية لعرفت معنى العدل المنفى هنا، لأنه قال: ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتدروها كالمعلقة﴾ مفهوم هذا أن بعض الميل مفترض، وهذا فى الأمور القلبية والأمور العاطفية، فالعدل المطلق حتى فى العواطف أن تحب فلانة مثل فلانة أو تميل لهذه أو مثل تلك هذا مستحيل، لهذا سامح ربنا سبحانه وتعالى فيه، (ولذلك كان النبى عليه الصلاة والسلام وهو أحرص الناس على العدل كان إذا قسم بين نسائه فى الأمور الظاهرة فى النفقة والكسوة والمأكل والمشرب والمبيت يقول: "اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا توأخذني فيما تملك ولا أملك" أى أن أمر القلب هذا هو العدل المنفى، فلن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء، أى العدل الكامل وعلمائنا يقولون: إن اللفظ إذا أطلق ينصرف إلى الفرض الكامل "فلن تعدلوا" أى العدل الكامل المطلق الذى يشمل الماديات والمعنويات والظاهر والباطن، وهذا غير ممكن؛ ولذلك قال ﴿فلا تميلوا كل الميل

فتدروها كالمعلقة﴾ فالذين يريدون أن يأخذوا بعض القرآن أو يأخذوا بعض الآية دون البعض الآخر، لا يمكن أن يفهموا القرآن إذ لا بد أن يفهم القرآن فى ضوء السياق وفى حدود النص المتكامل، لا بد أن نفهم القرآن بعضه مع بعض، نفهم الآية بعضها مع بعض، ونفهم الآية فى ضوء أسباب نزولها وسياقها؛ حتى لا تفهم على غير ما أراد الله تعالى بها، وللأسف فإن كثيرين فى عصرنا يريدون أن يقحموا أنفسهم على القرآن ليساير القرآن أهواءهم، يقولون إن الزمن يتغير وإن الحياة تتطور وإن التطور سنة من سنن هذا الكون.

فلا بد أن يتطور فهمنا للقرآن، هذا صحيح فى جملته، ولكن ليس معنى هذا أن القرآن يصبح خاضعاً لتطور الزمن؛ لأن القرآن هو الحاكم وليس هو المحكوم عليه، هو المعيار الذى يرجع إليه إذا اختلف الناس، فإذا أصبح هو أمراً يقاس بغيره ويحكم عليه غيره لم يعد عندنا شئ نرجع إليه ولم يعد عندنا مقياس نحتكم إليه، فمن الخطأ والخطر أن نغير فهمنا للقرآن فى كل وقت، القرآن كله قطعى الثبوت، ولكن هناك ما هو قطعى الدلالة، وهناك ما هو ظنى الدلالة، قطعى الدلالة هذا لا ينبغى أن يعتريه تطور فى الفهم وتغير بتغير الزمن، وإلا

أصبح البشر هم المتحكمين فى كلام
الله عز وجل.

وفى عصرنا هذا يقول بعض الناس:
إن آيات الحدود وما شابه ذلك كانت
فى عصر غير العصر، وينبغى أن ننظر
إليها نظرة أخرى، وقال بعضهم فى آية
السارق والسارقة ﴿فأقطعوا أيديهما﴾:
إنها نزلت فى البيئة العربية فى زمن كان
العربى يعيش على الناقة والناقة هى كل
حياته، فإذا سرقت منه فكأنما حكمت
عليه بالإعدام؛ لذلك شدد القرآن فى
عقوبة السرقة من أجل هذا الأمر، ولا
نعرف من أين جاءوا بهذا الكلام مع أنه
لم يرد فى أى واقعة من الوقائع إن ناقة
سُرقت، بل على العكس كانت النوق
فى تلك العصور لا تسرق، بل كانت
ترك ولا يأخذها أحد؛ حتى أن النبى
عليه الصلاة والسلام حينما سئل عن
لقطة الغنم، قال: "أخذها إنما هى لك أو
لأخيكَ أو للذئب"، وحينما سئل عن
لقطة الإبل غضب، وقال: "مالك ولها
غذاؤها وسقاؤها، دعها حتى يأتى
ربها" فكانت لا تلتقط لقطة الإبل لا
فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام
ولا فى عهد أناس من هنا ومن هناك،
فأصبح من الممكن أن يأخذ بعض الناس
الناقة ويخفيها. ومع هذا لم يكن هناك

سرقة لنوق فى ذلك الوقت حتى يقول
البعض إن الآية جاءت فى سرقة الناقة
لأنها حياة العربى.

هناك أيضاً من يقول: لقد وجدنا
حلاً لمسألة الحدود، ما هو الحل، قال:
إن الأمر جاء فى لغة العرب لعدة
معانى، ومن هذه المعانى الإباحة، فالأمر
أحياناً يأتى للإباحة.. ﴿انتشروا فى
الأرض وابتغوا من فضل الله﴾ و﴿إذا
حللتم فاصطادوا﴾ وأشياء أخرى من
هذا النوع، فلماذا لا نفسر قوله تعالى:
﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة﴾ أو ﴿فأقطعوا
أيديهما﴾ على أن هذا للإباحة، ويكون
هذا من الأمور المباحة وليست من
الأمور المحرمة! سبحان الله بل هذه
إباحة إذ كيف يكون هذا للإباحة والله
تعالى يقول: ﴿ولا تأخذكم بهما رأفة
فى دين الله إن كنتم تؤمنون بالله
واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة
من المؤمنين﴾، وكيف تكون للإباحة
ويقول: ﴿فأقطعوا أيديهما جزاء بما
كسبا نكالاً من الله والله عزيز
حكيم﴾ حتى أن النبى عليه الصلاة
والسلام لم يستمع إلى شفاعته حبه وابن
حبه أسامة بن زيد حينما جاء شافعاً،
شفعته قريش فى المرأة المخزومية التى
سُرقت، فقال كلمته الشهيرة: "إنما هلك

من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وإيّم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"، فلو كان أمراً مباحاً هل كان لنبى يغضب مثل هذا الغضب ويقول مثل هذا القول؟ فى الواقع أنه لو فتحنا الباب لمثل هذا الكلام لأن يفرض الناس أنفسهم وأهواؤهم على القرآن الكريم لما بقى لنا شىء، وبعضهم استنجد بالطوفى، وكثيراً ما ظلم نجم الدين الطوفى، فبعض من كتب فى مسألة الحدود، قال: أين نجم الدين الطوفى لنقول له: يا شيخنا تعالى وأنقذنا من هذه الحدود فى عصرنا، والطوفى مظلوم؛ لأنه لم يقل بتخصيص النصوص بالمصلحة فى كل شىء، بل استثنى بعض الأشياء رغم أنه متطرف فى قوله ولم يوافق من جاء بعده من المسلمين، واعتبروا قوله من الغلو. بمكان. ومع هذا فقد قال الطوفى: "تستثنى العبادات والمقدرات، أى الأشياء المقدرة" أى إذا قال القرآن: ﴿فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ لا يأتى واحد ويقول: نجعلها خمسين جلدة للتخفيف عن الناس؛ لأنهم فى عصرنا لا يتحملون، وأصبحوا "قطرات النسيم تخرج حدودهم ولمس الحرير يدمى

بنانهم"، فإذا كان لا يجوز أن تخفف العدد، فكيف بك أن تلغيه، وقد كنا فى الجزائر فى ملتقى من ملتقيات الفكر الإسلامى فى الاجتهاد، وكان فضيلة شيخنا الشيخ الغزالي حاضراً وقام بعض الناس يستنجد بالطوفى، ويحكى قصة أن أحد المسلمين اشترى كنيسة فى أمريكا، ولكن وجد الناس فى يوم الجمعة لا يحضرون إلا العدد القليل؛ لأن الناس يعملون فى يوم الجمعة، فقال: لو كان الطوفى حياً لأفتاهم بأن يصلوا الجمعة يوم الأحد، فلماذا لا نجعل الجمعة يوم الأحد، وبذلك ظلموا الطوفى؛ لأنه قال: إن العبادات لا تدخل لها فى هذه القضية، وفى هذه الحالة نسميها صلاة الأحد أم صلاة الجمعة، والسورة التى فى القرآن، هل نسميها سورة الجمعة أم سورة الأحد؟ إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾ لقد حل المسلمون هناك هذه القضية بأن جعلوا الصلاة يوم الجمعة لمن يقدر عليها، وجعلوا يومى السبت والأحد للدوات والمحاضرات والمناقشات والدروس، هؤلاء المتطورون عبيد التطور يريدون أن يطوروا كل شىء وأن يجددوا كل شىء، كما قال أديب العربية والإسلام مصطفى صادق الرافعى رحمه الله: إنهم

يريدون أن يجددوا الدين واللغة والشمس والقمر، فالقرآن لا يجدد، وكما قال إقبال رحمه الله: إن الكعبة لا تجدد ولا تجلب لها حجارة من أوربا، لتكون كعبة جديدة، فميزة الكعبة أنها البيت العتيق، وميزتها في قدمها، فليس كل شيء قابل للتجديد، ولا كل شيء قابل للتطوير، ولكن هؤلاء قالوا في أول الأمر: إن الفقه الإسلامى هو ثمرة عقول رجال مثلنا، وهم رجال ونحن رجال، وللأسف فإن بعض الأولاد الصغار الذين لا يكادون يعرفون شيئاً.. لا درسوا العربية ولا درسوا أصول الفقه يتكلمون الآن عن مالك والشافعى.. ويقولون: إنهم رجال ونحن رجال، وبعض هؤلاء الناس فى عصرنا قال: ندع الفقه ويكفينا القرآن والسنة، وإذا سلمنا لهم فسيأتى من يقول لك: إن السنة فيها ما هو صحيح ومنها ما هو غير صحيح ومنها ما هو آحاد، ومنها ما هو متواتر، فهناك من قال: نكتفى بالمتواتر، وهناك من قال: نأخذ السنة الفعلية، ولا نأخذ السنة القولية، وهناك من أراد أن يلغى السنة كلها، ولو وافقت لهم فسرعان ما يقفزون قفزة أخرى أشد وأخطر، فإذا بهم يأتون إلى القرآن نفسه، ويقول بعضهم: إن القرآن نزل فى بيئة غير البيئة وفى زمن غير

الزمن. وإن القرآن حينما قال: ﴿للدكر مثل حظ الأنثيين﴾ فإن هذا كان فى وقت لم يكن للمرأة فيه استقلالها الاقتصادى، وكانت المرأة عالة على الرجل، وقد تغير الوضع الآن وأصبحت المرأة تعمل مهندسة ومدرسة ومحامية، فليعتبر إذن هذا الأمر. وإذا قال: ﴿الرجال قوامون على النساء﴾ فإن هذا فى الزمن الماضى، ولكن فى هذه الأيام فإنه ينبغى أن تكون النساء قوامات على الرجال، وإذا قال القرآن: إن لحم الخنزير رجس من المحرمات، قالوا: إن هذا فى خنازير كانت سيئة التغذية، أما إذا كانت الخنازير تربي تحت إشراف صحى.. أى أن هناك خنازير بلدية وخنازير أفرنجية، أما البلدية فإنها رجس والأفرنجية غير ذلك. إذن لو أننا أخضعنا القرآن لهذه الأفهام، بل لهذه الأهواء ما بقى معنا شيء، من الممكن أن يتطور فهمنا للقرآن، بمعنى أن نستفيد من علوم العصر ومعارف العصر، ولا مانع من هذا، ومن الممكن أن يفتح الله على بعض الناس بأشياء لم يفتح بها على من سبقوا، وفى الحديث: إن القرآن لا تنقضى عجائبه، وهذا لا مانع منه إذا كان فى ضوء النصوص وفى ضوء المسلمات وفى ضوء التطبيقات.

لقد كنت أقرأ للأستاذ المودودى كتابه [تفهم القرآن] فوجدته يفسر قوله تعالى فى سورة البقرة حينما طلب قوم موسى من موسى: ﴿ادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها﴾ قال أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير؟ فقد قال عامة المفسرين: إن الذى هو أدنى الأشياء التى طلبها اليهود، وهى القثاء والعدس والبصل والأشياء المغذية، والذى هو خير أى المن والسلوى، لكن الشيخ المودودى اتجه إلى تفسير آخر فقال: إن الذى هو أدنى هنا هو الحياة فى مصر تحت سلطان الفراعنة، فهو يقول: تستبدلون الذى هو أدنى، أى تريدون من أجل بعض المأكولات وبعض الأطعمة أن ترجعوا إلى مصر، لتعيشوا فى الذل من أجل بطونكم، هذا هو الذى أدنى، والذى هو خير هى الحياة التى أنتم فيها الآن، حياة الحرية مع ما أطعمكم الله فيه من المن والسلوى، وهذا معنى جيد، وإن لم يقله السابقون، وهو ينطبق مع القرآن الكريم، فلا مانع من أن يفتح الله على بعض الناس فى القرآن أفهاماً جديدةً يحتملها اللفظ، وفى عصرنا ما يسمى التفسير العلمى للقرآن أو الإعجاز العلمى للقرآن، وبعضه أشياء مقبولة

جداً، فبعض الناس أحياناً يبالغون مثلما فسر بعضهم قوله تعالى: ﴿والسما والطارق وما أدراك ما الطارق النجم الثاقب﴾ وقال: السماء هو سقف الرحم، والطارق هو الحيوان المنوى، والنجم الثاقب الذى يثقب جدار الرحم، وذلك على أساس أن الآيات التالية تقول: ﴿فلينظر الإنسان مما خلق خلق من ماء دافق﴾ وقالوا: إن هذا تمهيد، ولكن هذا غير المتبادر إلى الذهن، وهناك أشياء كثيرة من هذا النوع، أو كما قال البعض: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها﴾ وقال: إن نفس واحدة أى الالكترن ﴿وخلق منها زوجها﴾؛ أى البروتون الذى هو أساس الكون، إذن يا أخى أكمل الآية ﴿وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء﴾ أكمل الآية ستجد أشياء أخرى مختلفة، وبعض الناس كان يقول: إن ما ذكر فى القرآن عن جهنم والجحيم والنار يقصد به الشمس، وقال: إن الشمس هى الطاقة الحرارية الهائلة، وهى جهنم واستدل بأشياء ومنها "الثرون الجحيم" وقال: إن هذه الآية تعنى أننا نرى الجحيم أمامنا، وهى الشمس التى نراها، مع أنه لو كان يفهم فى العربية لعرف أن نون التوكيد هذه لا تدخل إلا على الفعل المستقبل،

يقول لك ﴿والله لا يكيدن أصنامكم﴾
أى ليس الآن ولكن فى المستقبل،
﴿ولتزون﴾ ليس الآن، فنون التوكيد لا
تأتى للحاضر أو للحال، وإنما تأتى
للاستقبال، لتزون فيما بعد. وهذا أيضاً
مشكلة، فكثير مما يتعرضون لتفسير
القرآن لا يفهمون فى العربية ولا
يعرفون نحواً ولا صرفاً ولا بلاغة.

بعض الشباب الذين ناقشونى فى
مسألة القتال فى القرآن، وذكروا آية
السيف، فقلت لهم: وما آية السيف؟
المفسرون أنفسهم لم يتفقوا على آية
السيف، فأى آية هى؟ قال آية:
﴿وقاتلوا المشركين كافة كما
يقاتلونكم كافة﴾ قلت له: تعرف
إعراب كلمة كافة؟ فسكت، فقلت له:
هذا نسميه فى النحو "حال"، فهل
تعرف هذا الحال من الفاعل أم من
المفعول؟ فلم يعنى شيئاً من قولى، قلت
له: لو أن الحال من الفاعل يكون المعنى
مختلفاً عن لو أن الحال من المفعول؛ لأنه
إذا كان الحال من الفاعل "قاتلوا
المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة"
فيعنى لتتجمع فئاتكم على قتالهم كما
تتجمع فئاتهم على قتالكم، وهذا فى
غير الموضوع الذى تتكلم فيه، فمن لم
يعرف يستعد للقرآن بعدته، فلا بد أن
نفهم القرآن على أنه كلام الله، ونفهمه

فى حدود العربية، وعلى أنه كتاب الله
الخالد الباقي المحكم، من أخطر الأشياء
أيضاً ادعاء النسخ فى القرآن إلى حد
الإسراف، وبارك الله فى شيخنا الشيخ
الغزالي فقد تحدث فى أكثر من كتاب
عن مسألة النسخ فى القرآن، وخاصة
نسخ آية السيف هذه التى أكثر فيها
المكثرون، وكنت منذ بضعة عشرة عاماً
مكلفاً من منظمة المؤتمر الإسلامى فى
وضع مشروع لحقوق الإنسان فى
الإسلام، ووضعت مسودة مشروع،
ومن ضمن هذه المسودة حرية العقيدة،
وإذا بى أجد بعض إخواننا من المشايخ
الحاضرين يناقشوننى فى هذه القضية،
قالوا: ما دليلك على هذا، فقلت: دليلى
القرآن "لا إكراه فى الدين"، قالوا:
هذه منسوخة، فكيف تكون منسوخة
وهى آية معللة بعلة لا تقبل النسخ؟ لأن
الله تعالى يقول: ﴿لا إكراه فى الدين
قد تبين الرشد من الغي﴾ الأمر فى
غاية من الوضوح لا يحتاج إلى إكراه
عليه. فهل نسخت ﴿قد تبين الرشد من
الغي﴾ وهل اختلط الأمر من جديد
والتبس الحق بالباطل، وفى قوله تعالى:
﴿قاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم
ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾
هل يجوز أن يأتى أحد ويقول: إن "لا
تعتدوا" قد نسخت، كيف؟ وهى معللة

بـ ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ هل نسخ هذا وأصبح الله يحب المعتدين. إن هذا لا ينبغي أن نفهم في ضوء القرآن الكريم. فالقرآن الكريم ينبغي أن نفهمه في حدود هذه الملامح، في الحقيقة الوقت لا يتسع، ولكنى أريد أن أشير إلى شئ مهم، وهو أن كليات الدين وقواعده الأساسية ينبغي أن تستمد من القرآن أساساً، كليات العقيدة والتصور، كليات العبادة والتنسك، كليات الأخلاق والسلوك، كليات التشريع والمعاملة ينبغي أن يؤخذ أساسها من القرآن الكريم، والسنة تأتي مبينة بأنواع البيان المختلفة مقررّة مؤكدة له مفصلة لما أجهل، أما كل الأساسيات فينبغي أن تؤخذ من القرآن الكريم؛ لأن القرآن هو "عمدة الملة"، كما قال الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى: يقول لرسوله: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شئ﴾ ما المقصود بكل شئ هنا؟ هل كل شئ في أمور الدين أو أمور الدنيا، لا يمكن أن يكون كل شئ في أمور الدنيا؟ لأن أمور الدنيا تركت لعقولنا واجتهادنا كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي رواه مسلم: "أنتم أعلم بأمر دنياكم" إذن كل شئ في أمور الدين وكل قواعد الدين الأساسية ينبغي أن تؤخذ من القرآن الكريم، وهذا ما

صنعه المسلمون، وكنت أتحدث مرة من المرات في هذا الموضوع، فقال لي شخص: يا أخى هناك بعض القواعد أخذت من السنة وحدها. قلت: مثل ماذا؟ قال: مثل قاعدة "لا ضرر ولا ضرار" وقاعدة "لا عمل إلا بنية" أو "لا ثواب إلا بنية" قلت له: صحيح أن حديث: "لا ضرر ولا ضرار" جاء ورواه ابن ماجه والدارقطني وغيره، وهو صحيح بمجموع طرقه، ولكن هذا الحديث صاغه النبي صلى الله عليه وسلم مما جاء في القرآن الكريم؛ لأن القرآن فيه معنى لا ضرر ولا ضرار.. لا تضرُوا أنفسكم، ولا تضرُوا غيركم، وهذا أمر ثابت في القرآن بوضوح في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ ﴿وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾.. إلى آخره ﴿وَلَا تَسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ فقد منع القرآن كل ما يؤذى الإنسان ويضره، كما أن المصلحة للغير ثابتة بآيات كثيرة ﴿وَلَا تَمْسُكُوهُنَّ ضُرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾ ﴿وَلَا تَضَارِ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾، ﴿وَلَا يَضَار كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ ﴿وَلَا تَضَارَوْهُنَّ لِتَضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾، فهذا المعنى في القرآن الكريم وكل ما في الأمر أن الرسول صلى الله عليه وسلم صاغ هذا

في قاعدة بكلماته الجامعة، جوامع كلمه صلى الله عليه وسلم، أيضاً: "لا ثواب إلا بنية"، قال البعض: إنها مأخوذة من حديث: "إنما الأعمال بالنيات" .. هذه مأخوذة أيضاً من القرآن الكريم الذى أكد أن العمل لا يقبل إلا مع الإخلاص ﴿قل إنما أمرت أن أعبد الله مخلصاً له الدين﴾. ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء﴾ ﴿ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله وكان الله غفوراً رحيماً﴾ إلى آخر ما ورد فى القرآن الكريم، فالرسول صاغ هذا مما فهمه من القرآن الكريم. إذن ينبغى أن نأخذ القواعد الأساسية من القرآن الكريم، كما ينبغى أن يكون اهتمامنا بالأمر على قدر اهتمام القرآن به، وللأسف نحن المسلمين اهتمامنا بأشياء لم تأخذ فى القرآن إلا مساحة ضئيلة جداً، وأهملنا أشياء أخذت فى القرآن مساحة ضخمة جداً، بل أحياناً نهتم بأشياء لم تأت فى القرآن أساساً، وأضرب لكم مثلاً بسيرة النبى صلى الله عليه وسلم المسلمين، فقد اهتموا بمولد النبى صلى الله عليه وسلم، وهذا أمر لم يذكر فى القرآن، واهتموا بالإسراء والمعراج، وهذا ذكر فى آية واحدة فى سورة الإسراء، ليت

المسلمين كما اهتموا بالآية الأولى فى سورة الإسراء، اهتموا بالآيات التى بعدها التى ذكرت بنى إسرائيل وإفسادهم فى الأرض مرتين إلى آخره، وليتهم اهتموا بالآيات التى ذكرت وصايا الحكمة ﴿ذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة﴾، لم يهتموا بهذا ولم يهتموا بالغزوات التى ذكرت فى القرآن، فالقرآن عقب على "بدر" فى سورة الأنفال، وعلى "أحد" فى سورة آل عمران، وعلى "الحنديق" فى سورة الأحزاب، وعلى جلاء "بنى النضير" فى سورة الحشر، وعلى "الحديبية" فى سورة الفتح". ولكن مع الأسف فإن هذه الغزوات كانت منسية عند المسلمين، وإذا كان لنا أن نذكر بعض الناس بالفضل وأن يذكر الفضل بذويه، فمن الناس الذين أحيوا هذه المعانى الإمام الشهيد "حسن البنا" الذى جعل من الغزوات مدرسة تذكّر الناس بالجهاد، وكان هذا أمراً منسياً.

وأحب أن أذكر لكم قصة وقعت لى وأنا طالب فى كلية أصول الدين، كنا عادة نحتفل بذكرى بدر فى السابع عشر من رمضان وما بعدها من أيام، وفى العشر الأواخر نحتفل بفتح مكة. وفى يوم من أيام رمضان ذهبت إلى أحد البلاد لأتحدث عن غزوة بدر، وتحدثت

عن غزوة بدر والدروس التى تؤخذ منها والعبر، وبعد أن أتعبت نفسى وظننت أننى أجدت وأفدت، جاء شيخ المسجد وقال: يا شيخ، جزاك الله خيراً على كل حال، ألم يكن أولى من هذا أنك كنت علمت هؤلاء الناس شيئاً من أمر دينهم، قلت له: الله، وماذا كنت أفعل؟ قال: كنت تعرف الناس كيفية الوضوء وكيفية الاستنجاء، وهذا للأسف ما كان يحدث، وقد شهدت فى صباى بعض العلماء فى قرينتنا يخصصون شهر رمضان كله لتعليم الناس هذه الأساسيات، أفللناس فى الحقيقة عقدوا ما يسر الله عز وجل؟ فعندما يقول: "فاغسلوا وجوهكم" يأتى من يقول لك: إن الوجه من منبت الشعر إلى أسفل الذقن طويلاً وما بين شحمتى الأذنين عرضاً، وادخلوا علم المساحة فى الأمر، وخلقوا مشاكل - فواحد أصلع من أين يبدأ؟ وواحد ينزل شعره على جبهته ماذا يعمل؟ وما فعل النبى صلى الله عليه وسلم هذا، فقد كان الرجل يأتى من البادية يجلس جلستين مع النبى عليه الصلاة والسلام يتعلم فيهما الوضوء والصلاة والأشياء الأخرى، ويرجع إلى قومه معلماً ومفقهاً، وهذا تيسير لا تعسير. ولذلك قلت لهذا الشيخ: هل الجهاد ليس من أمر الدين؟

قال: هو من أمر الدين لكنه ليس مثل الطهارة، قلت له: هل تحفظ القرآن؟ قال: نعم فقلت: كم مرة ذكرت الطهارة فى القرآن؟ وفى كم آية؟ قلت له: أنا أقول لك ذكرت فى آيتين فى القرآن، ذكرت فى آية بإجمال فى سورة النساء: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ﴾ إلى آخره، وذكرت بتفصيل فى آية أخرى فى سورة المائدة فى آية الطهارة التى ختمها الله بقوله: ﴿مَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ هذا هو نصيب الطهارة فى القرآن الكريم، قلت له: أما نصيب الجهاد فى القرآن فيكفى أن ننظر فى أسماء السور ودلالاتها، فسورة الأنفال تعنى الغنائم التى أخذت فى الحرب، وسورة التوبة تعنى توبة جماعة تخلفوا عن غزوة تبوك، وسورة الأحزاب، وسورة الفتح عن فتح الحديبية، وسورة الصف ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بَنِيَانٌ مَرْصُوعٌ﴾ وسورة الحشر نزلت فى بنى النضير، وأخذت أعدد له السور التى توحى أسمائها بمعنى الجهاد، فما بالك بالسور الأخرى.

الطهارة التي ذكرت في آيتين أخذت مساحة كبيرة في عقل المسلمين وحياتهم وتفكيرهم، وملئت كتب الفقه بأجزاء ومجلدات عن الطهارة، وشغل عوام الناس بهذا، بينما الجهاد للأسف نسي في فترة من الفترات في حياة المسلمين، الذي أريد أن أقوله: إن اهتمامنا بالأشياء يجب أن يكون هو محور اهتمامنا وتفكيرنا، وما أعطاه القرآن عناية قليلة يجب أن يأخذ هذا القدر من العناية، وما أهمله القرآن ينبغي أن لا نهتم به، هذا هو الذي ينبغي، ولو أخذنا هذا المعيار لتغيرت كثير من الأمور في حياتنا، ينبغي أن نحسن تلاوة القرآن، وأن نحسن الاستماع إلى القرآن، وأن نحسن فهم القرآن، وأن نحسن العمل بالقرآن، فالقرآن إنما أنزله الله تعالى ليعمل به، ولم ينزل لنزين به الجدران، إنما تزين به الحياة للعمل به، لم ينزل ليقرأ على الأموات، ولكن ليضبط مسيرة الأحياء.. نزل ليحكم الناس: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ نزل ليخرج الناس من الظلمات إلى النور. الناس تقول لك: نحن نتبرك بالقرآن، فما هي البركة؟ إن بركة القرآن في اتباعه، وفي العمل به ﴿وهذا كتاب أنزلناه مبارك

فاتبعوه واثقوا لعلكم ترحمون﴾. فبالاتباع نستحق رحمة الله. نتبرك بالقرآن بأن نتبعه ونعمل به.

وللأسف نحن أمة القرآن لا نعمل بالقرآن، أمة سورة الشورى لا تعمل بالشورى، أمة سورة الحديد لا تتقن صناعة الحديد، أمة ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾ لم تعد شيئاً، أمة ﴿اقرأ﴾ ولا تقرأ، وهي آخر أمة تقرأ، أمة العلم لا زالت معدودة في عالم التخلف والجهل، فأين نحن إذن من القرآن؟ لكي نكون قرآنيين ينبغي أن يدخل القرآن حياتنا العلمية، ونغير حياتنا كما غير حياة الصحابة، وهذا هو الذي ينبغي. لما سئلت عائشة رضي الله عنها عن خلق النبي صلى الله عليه وسلم قالت: كان خلقه القرآن. أي كانت حياته نموذجاً حياً وتفسيراً عملياً للقرآن الكريم، وهكذا ينبغي أن نكون إذا أردنا أن نحسن التعامل مع القرآن. ينبغي أن نحسن التعامل معه قراءة "واستماعاً وفهماً وعملاً وتطبيقاً". ثم دعوة إليه، ولا يمكن أن ندعو إلى القرآن إذا كنا لا نعمل به، أيها الأخوة الحديث عن القرآن وعن التعامل مع القرآن يطول، والوقت لا يتسع أكثر من ذلك مع هذا الجو الحار، فأكتفي بهذا القدر،

وأدع الفرصة للمناقشة وللأسئلة، لعلها
تلقى بعض الضوء على كثير من الأمور.

وشكر الله لكم، واستغفر الله لى ولكم
والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.



تكامل المنهج المعرفي

عند ابن تيمية

تأليف: إبراهيم عقيلى



لجنة المطبوعات الإسلامية

سنة ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م
الطبعة الأولى

تكامل المنهج المعرفي

عند ابن تيمية

إبراهيم عقيلى

١٤٢٥ هـ
د. مطبوعات المطبوعات



يمثل هذا الكتاب نموذجاً جاداً للقراءة المعرفية لأثر شيخ الإسلام ابن تيمية وعرضاً تحليلياً للمنهج المعرفي المتكامل الذى التزمه ابن تيمية فى أبحاثه ودروسه ومناقشاته مع مختلف الفرق والملل السابقة لزمه والمعاصرة له. وقد تناول الكاتب عصر ابن تيمية علمياً واجتماعياً وسياسياً، وبين مظاهر الأزمات الفكرية والثقافية التى بلغت أوجها فى ذلك العصر. الناشر: المعهد العالمى للفكر الإسلامى

القرآن وعلومه في مصر

تأليف: دكتور / عبد الله خورشيد الجري

لقد: د. محمد عمارة



لم تنحسر مخاطر "مركسة" الإسلام بالسقوط المدوي للمنظومة الماركسية، وأحزابها ونظمها وحكوماتها، في بداية عقد التسعينات من هذا القرن العشرين.. فكثيرون من الماركسيين يكابرون فيزعمون أن الذي سقط هو "التطبيق السوفيتي" للماركسية، وليست الماركسية هي التي سقطت، وخاصة منهجها المادي الجدلي في تفسير الوجود، والمادي التاريخي في تفسير التاريخ.. مع أن سقوط "التطبيق السوفيتي" إنما حدث لفرط تطبيقه للمادية الجدلية والتاريخية في كل ميادين الحياة، الأمر الذي نقل مصادمة هذه المادية لفطرة الإنسان إلى كل ميادين الحياة، فكان الخواء،

والقنوط من الغد، وموت الإبداع الفردي، "والتقوّل" المميت، بعد "تصلب شرايين الروح الإنسانية في تلك المجتمعات".. فالسقوط كان للماركسية قبل أن يكون "للتطبيق السوفيتي"!

ثم إن الكثير من الماركسيين، بعد سقوط مشروعاتهم "السياسي" و"الاقتصادي"، قد انسحبوا، بتكوينهم المادي المعادي للدين.. وهم في حالة استنفار بل وسعار ضد الإسلام، بسبب تعاضم الصحوة الإسلامية المعاصرة.. انسحبوا، بعد سقوط مظلتهم "الشمولية" فاتخذوا مواقعهم تحت مظلة "الليبرالية"، التي كانوا يكيلون لها الاتهامات!.. وذلك للجامع الذي

يجمعهم الآن والغرب الليبرالى - جامع
العداء للإسلام - والحديث عنه "كالخطر
الأخضر" الذى حل محل "الخطر
الأحمر"، والعدو الجديد بعد سقوط
"أمبراطورية الشر الشيوعية"...

ولقد تلقف الغرب الليبرالى،
والحكومات التابعة له هذه الفلول
الماركسية.. فهى قد عُدت "مؤتمنة" بعد
سقوط مشروعاتها، ولم يبق من
مشروعاتها القديم إلا الفكر المادى، الذى
يمكن توظيفه ضد الإسلام ومشروعه فى
النهضة والتغيير.. وهكذا "وظف"
الماركسيون، "ووظفت ماركسيتهن
وماديتهن، ودربتهن فى الجدل، وعمق
عدائهن للدين.. وظف ويوظف كل
ذلك فى المواجهة التى صعداها ويصعداها
الغرب الليبرالى والحكومات التابعة ضد
الإسلام واليقظة الإسلامية المعاصرة!..

فلم تسقط ولم تنحسر مخاطر
"مركسة الإسلام" مع ما حدث
للمنظومة الماركسية، دولياً، من
سقوط!..

والناظر، فى الواقع العربى، إلى
"المشاريع" المادية لمركسة الإسلام،
يستطيع أن يرصد العديد من هذه
"المشاريع" على تفاوت فى حجمها وفى
"فجاعتها" عندما حاولت، بقسر غير
مألوف فى الأنساق الفكرية، أن تصب

"الدين" فى قالب "الإلحاد"، وتدفن
"الروح" فى قبر "المادة"!.. فهناك من
هذه المشاريع:

مشروع الدكتور الطيب تزينى..
عن التراث.. ومحاولة اختزاله فى
"الثورة"..

ومشروع حسين مروة.. عن النزعة
المادية فى الفلسفة الإسلامية..

ومشروع الدكتور محمود إسماعيل،
لاختزال الإسلام فى البعد الاجتماعى
الثورى - سوسيولوجيا الإسلام..

ونحن نعتقد أن كل مشروع من هذه
المشاريع يحتاج إلى دراسة.. أو إلى باب
كبير فى دراسة تشملها وتغطيها..
ولذلك مقام غير هذا المقام المحدود الذى
نحن فيه.. والذى يناسبه "مثل" نضربه
على هذا المنهاج الذى يحاول أصحابه
"مركسة الإسلام".

ولذلك، فإن المثل الذى سنختاره لن
يكون واحداً من هذه المشاريع الكبرى،
وإن جمع كل خصائصها ولن يكون من
المشاريع الماركسية المشهورة فى دوائر
الفكر والثقافة والإعلام؛ لنقيم الدليل
على أن خطر هذا المنهاج على الإسلام
ليس وقفاً على النماذج المشهورة فى عالم
الثقافة والإعلام.. فكثيرة هى المشاريع
التي تعمل على "مركسة الإسلام" فى
المدرجات الجامعية، "تفرض" هذا المنهج

على أبنائنا وبناتنا فرضاً، ولا ترك لهم حرية الاختيار- كما هو الحال مع المشاريع المعروضة في عالم الثقافة والإعلام؟.. بل و"تفرضه" في التوقيت والسن العمرية التي لا يستطيع فيها الطلاب "المقاومة"، لـ"طراوة" العود الفكري، و"رخاوة" البديل الثقافي، وضعف "المناعة" في محيط تسيطر العلمانية على مؤسساته الثقافية، ويساق فيه المشروع الإسلامي إلى "قفص الاتهام"؟.. وتخلو فيه أغلب الجامعات من التدريس الجاد للثقافة الإسلامية؟..

في هذه الدوائر.. وهذا المناخ.. وتلك الملابس، تفرض في الجامعات، و"تقرر" على أبنائنا وبناتنا "مشاريع" كثيرة "لمركسة الإسلام".. ومنها سنختار النموذج الذي نضرب به المثل.. وهو نموذج ربما لم يسمع به أحد في دوائر الثقافة والإعلام.. بل ولم أسمع به أنا قبل قراءة الكتاب الذي جسد هذا "المشروع"؟..

وعنوان هذا الكتاب هو [القرآن وعلومه في مصر] في المدة من سنة ٢٠٠٠هـ حتى سنة ١٣٥٨م^(١) وهو في الأصل رسالة دكتوراه من كلية الآداب- جامعة القاهرة- قسم اللغة العربية- مدرسة الدكتور طه حسين

الفكرية؟.. وهذه الرسالة أعدت وأجيزت في الستينيات، وقدمها كتاباً مطبوعاً أستاذ جليل، بعثني الأيديولوجية^(٢)، وصديق حميم للأستاذ ميشيل عفلق..

وفي هذا الكتاب- الذي تقرب صفحاته من الخمسمائة- يعرض المؤلف "للمدرسة المصرية" في قراءة القرآن وتفسيره.. أما منهاج مركسة الإسلام- وهو الذي يهمنا أن نشير إلى معالمه ونماذجه هنا- فمكانه الباب الأول والثاني من الكتاب..

وأنا لن أقف عند تركيز المؤلف الأضواء على الإسرائيليات التي تشكك في النص القرآني- وهي روايات آحاد- معلولة أو شاذة- بمعايير الرواية والدراية- سنداً ومتناً.. في الوقت الذي يشكك فيما ينقضها، بحجة أنها روايات آحاد؟..

ولن أقف عند خلو الكتاب- وهو عن القرآن- من "الصلاة- ولو مرة واحدة- على النبي، الذي جاء بهذا القرآن، صلى الله عليه وسلم"؟.. فتلك أمور سننها الزنادقة قديماً وجمهور المستشرقين في العصر الحديث..

ولكنني سأقف فقط عند نموذج المؤلف في "مركسة الإسلام"، قرآناً.. ودعوة.. ودولة.. وتجربة صنعها

الرسول، صلى الله عليه وسلم، وصحابته لإقامة الدين في واقع الحياة.. إن الماركسية- وهي التي "ألّهت" المادة.. وأنكرت الألوهية والنبوة والرسالة والوحي والدين.. وكل ما وراء المادة.. حتى جعلت كل الفكر انعكاساً للمادة وثمره لنشاطها!- إن هذه الماركسية- في هذا الكتاب- قد اختزلت الإسلام في "الثورة".. فهو "مجرد ثورة"، على سبيل الحصر، ولا أثر فيه للدين!؟.. وبالحرف الواحد يقول هذا الكتاب -[وهو عن القرآن وعلومه ١٩]: "إن الدين الجديد ليس سوى ثورة شاملة تتناول بالتغيير والتطوير كل شئون الحياة".. ودخول الناس في الإسلام، وإيمانهم به، لا يعدو أن يكون "الانضمام إلى الثورة" (٣)!!..

والقرآن الكريم، لا أثر في هذا الكتاب على أنه وحى إلهي، والمعجزة المصدقة لرسول الإسلام، صلى الله عليه وسلم، التي تحدى بها قومه والعالمين.. لا أثر لشيء من ذلك.. إنه فقط "كتاب الثورة".. وبنص المؤلف "فإن القرآن هو كتاب هذه الثورة المعبر" (٤) عنها.. إنه كتاب الثورة الإسلامية الكبرى (٥)!!.. والمصدر النظري الأول (٦)!!.. وكتاب

العربية الأقدس (٧)!!.. ومصدر المعرفة بنظرية الثورة (٨)!!..؟! ونبي الإسلام ورسوله- الذي لم يُصَلَّ عليه المؤلف في كتابه مرة واحدة!؟.. لم يحدث أن أشار إليه بما يقرنه بصدق النبوة والرسالة والوحي.. بل قدمه مجرد مصلح اجتماعي.. فعمله -بنص الكتاب- "لم يكن سوى إعادة بناء شخصية الفرد العربي، وإعادة تخطيط المجتمع العربي" (٩)!!..؟! هكذا على سبيل الحصر.. و"اليقين" المادي الماركسي!؟!!..

وإذا كان الإسلام "مجرد ثورة".. والقرآن "كتاب نظرية الثورة".. والرسول هو القائم على "إعادة بناء الشخصية العربية، وإعادة تخطيط المجتمع العربي".. فإن التدين بالإسلام لم يكن يعني سوى "الانضمام إلى الثورة".. والصحابي "مصعب بن عمير" عندما دخل في الإسلام، فإنه قد "تخلّى عن الارستقراطية، وانضم إلى الثوار، يقاسمهم قسوة النضال، ويدعو إلى الإسلام، ويقرئ الرفاق الجدد القرآن ثم ضحى بحياته، بعد أن قد ضحى بطبقته في سبيل الثورة!؟!!.. (١٠)

وكذلك الصحابة، الذين آمنوا بالإسلام، وتفقهوا في القرآن، ومثلوا شريحة "القراء"- علماء تلك الفترة

الأولى من حياة الدعوة.. هؤلاء كانوا- عند المؤلف- القراء المستنيرين الذين بادروا بالانضمام إلى الثورة، متخلين في بعض الحالات عن طبقتهم، يعيدون إلى الذهن ما يلحظ في الثورات الكبرى من ظاهرة تخلي بعض المثقفين عن طبقاتهم، فالمثقف الحقيقي يكون عادة شخصاً تقديمياً^(١١) فهم مجرد "مثقفين.. ثوريين.. تقديميين".. ولا أثر للدين أو التدين في هذا الموضوع؟..

وكذلك الحال مع الصحابة في عهد عمر بن الخطاب، فهم "رفاق الثورة".. وعمل عمر هو "تعليم الناس نظرية الثورة".. كما أن الفقهاء هم "العلماء بنظرية الثورة".. والقراء للقرآن هم "طلبة فكرية للثورة".. يشكلون فئة المثقفين الثوريين.. وهم على خبرة كافية بنظرية الثورة".. كما يمثلون "الأوساط اليسارية" واليسار الثوري^(١٢) في ذلك المجتمع؟

أما عثمان ابن عفان، فهو ثائر قديم تخلى عن طبقته الارستقراطية وانضم إلى الثورة في وقت مبكر، ووضع ثروته في خدمة الثورة^(١٣) ١٢.. بينما كان عمرو ابن العاص "قائد الرجعيين"^(١٤) ١٢..

وما دام الأمر -في "مركسة الإسلام"- لا يعدو هذا النطاق.. الإسلام: "بمجرد ثورة".. والقرآن:

"كتاب الثورة".. ومصدرها النظرى الأول".. والمعرفة الإسلامية هي: "المعرفة بنظرية الثورة".. والنبى: "لم يكن سوى معيد لبناء الشخصية العربية".. ولتخطيط المجتمع العربى".. والعلماء هم: "أهل الخبرة الكافية بنظرية الثورة".. والمؤمنون هم: "رفاق الثورة"..

ما دام الأمر، فى الإسلام، لا يعدو هذه الحدود.. فإن الهجرة من مكة إلى المدينة، لم تكن- فى التحليل والتفسير الماركسى للإسلام- أكثر من "تأمين الثورة ضد مؤامرات الرجعية، بنقل مركز الثورة ومقر قيادتها من مكة إلى المدينة، حيث كانت قد اكتسبت أنصاراً جديداً أقوياء أغنياء مستنيرين"^(١٥) ١٢..

تلك هى نماذج من صنيع المنهاج المادى فى "مركسة الإسلام".. تضعنا أمام الثمرات المرة "للخطيئة - الماركسية" عندما ترتكب "جريمة" التفسير المادى للإسلام.. وهى "جريمة" تفرضها "وتقرررها" بقايا الماركسية على أبنائنا وبناتنا فى الجامعات، فى ظروف "الجبر" والعجز عن الاختيار".. وفى سن الافتقار إلى البديل الذى يقاوم "الأستاذ- المحاضر" و"الكتاب- المقرر" وأسئلة.. ودرجات الامتحان" ١٢..

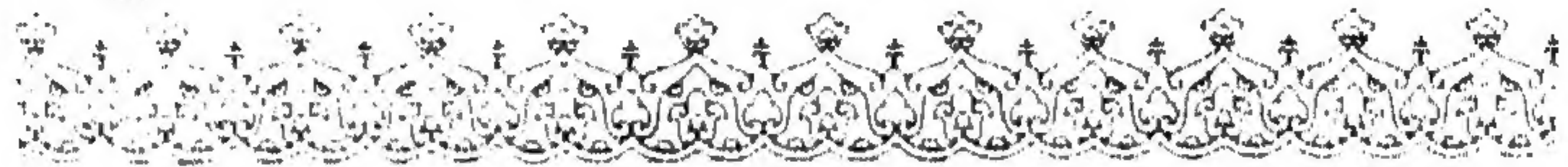
إنه "امتحان" قائم خارج دوائر الثقافة والإعلام. *

الهوامش

- (١) للاستاذ الدكتور عبد الله خورشيد البرى. وطبعته دار المعارف- القاهرة-١٩٧٠م.
- (٢) هو المرحوم الأستاذ الدكتور عبد العزيز الأهوانى.
- (٣) القرآن وعلومه فى مصر ص ١٠٩.
- (٤) المرجع السابق. ص ١٠٩.
- (٥) المرجع السابق. ص ٥.
- (٦) المرجع السابق ص ١٠٨.
- (٧) المرجع السابق ص ٦.
- (٨) المرجع السابق. ص ١١٦-١١٧.
- (٩) المرجع السابق ص ١١٣.
- (١٠) المرجع السابق ص ١١٠، ١١٧.
- (١١) المرجع السابق ص ١١٢.
- (١٢) المرجع السابق ص ١١٢، ١١٧، ١٢١، ١٢٧، ١٣١، ١٣٦.
- (١٣) المرجع السابق ص ١٢٤.
- (١٤) المرجع السابق ص ١٣٣.
- (١٥) المرجع السابق ص ١١٧.



الكشاف الإسلامي



من أجل إضاءة أسطح للمساحات الواسعة
التي يشغلها الفكر العربي الاسلامي المعاصر
ومصادره الأصيلة.

الكشاف الإسلامي

- * أداة يحتاجها الباحثون والعلماء، ودليل يستخدمه طلاب الدراسات الاسلامية، ومرجع لا تستغني عنه المكتبات ومؤسسات التوثيق والمعلومات.
- * نظام معلومات متكامل تعالج إشاراته الببليوغرافية وكشافها التحليلي التبادلي محتويات أوعية المعلومات العربية الاسلامية بعمق وشمولية.
- * مجلة فصلية تعنى بالموضوعات الاسلامية في المطبوعات العربية. صدر العدد الأول منها في مطلع العام ١٩٨٩، مغطيا الدوريات الصادرة منذ العام ١٩٨٨، والكتب منذ العام ١٩٨٧.



تطلب من دلمون للنشر

Dilmun Publishing Ltd.

P.O.Box 7161 NICOSIA - CYPRUS

Tel: 357-2-313491, Fax: 357-2-423198








AL - MUSLIM


AL - MUASSIR

THE CONTEMPORARY MUSLIM



In this Issue

-  **Islam and human rights .**
-  **The orientalism .**
-  **The islamic educational discourse in Egypt .**
-  **Homology and confrontation .**
-  **Materialism and the death of man .**



Vol. (20)

No.(79)

Rajab, Shaban, Ramadan 1416

February, March, April 1996

